6 Bgl

Materien 1 rthl 20 Sgr
Einband - - 3 —

Summa 1 rthl 23 Sgr

Dr Wander - Land Theo

50

Geschichte
der
Religionsphilosophie
oder
Lehren und Meinungen
der originellsten Denker aller Zeiten
über
Gott und Religion,

Hr. Wander. Cand. Theol. etc.

historisch dargestellt
von
Immanuel Berger.

Berlin,
im Verlage der Langischen Buchhandlung
1800.

Seinem

verehrungswürdigen Vater

Herrn

Johann Christoph Berger

Oberpfarrer und Schuleninspektor zu Ruland
in der Oberlausitz

mit kindlicher Liebe und Ergebenheit

gewidmet

vom

Verfasser.

Einleitung.

Es ist eine ganz andre Sache, eine Geschichte von Thatsachen und von Ideen zu schreiben. Thatsachen sind etwas festes und bestimmtes, über dessen Beschaffenheit man nicht zweifelhaft seyn kann, sobald man hinlängliche Nachrichten darüber hat. Es fällt dagegen schon jedem Menschen schwer seine eignen Ideen bestimmt zu fixiren; noch schwerer ist es die Ideen Andrer bestimmt aufzufassen; am schwersten aber mit Andern über die bestimmte Beschaffenheit von Ideen überhaupt und besonders von solchen Ideen welche ein Dritter hat, einig zu werden. Niemand kann daher weniger auf allgemeinen Beyfall rechnen als ein Geschichtschreiber der Philosophie, und keine Art von Geschichtschreibern ist wohl unrer sich mehr uneinig als es die Geschichtschreiber der Philosophie sind.

Um

Um daher nicht gleich im Voraus Gelegenheit zur Uneinigkeit zu geben, will ich keine Definition von Religion und Religionsphilosophie voraus schicken. Denn eine jede Definition ist ein Apfel der Zwietracht, wenn man sie unter die Philosophen wirft. Ich überlasse es daher einem Jeden die Data welche ich in die Geschichte der Religionsphilosophie aufgenommen habe nach seinen eignen Begriffen zu prüfen. Im Ganzen wird doch wohl jeder mit mir darüber einig seyn, daß die Idee einer Gottheit sie mag nun als Einheit oder Vielheit gedacht, als Abstraktum oder Concretum bestimmt werden, die Grundlage aller Religion ausmacht. Bey wem ich nun diese Idee finde, sie mag aus einer Quelle fließen aus welcher sie will, den halte ich für einen Theisten. Daher ist mir auch z. B. Epikur kein Atheist, welches er nach andern z. B. nach den Plattnerschen und Hemsterhuischen Begriffen vom Atheisums seyn müßte; nach welchen aber auch leicht die meisten Bekenner der griechischen und römischen Volksreligion, bey denen es eben kein ausgemachter Glaubensartikel war, daß die Welt und ihre Zusammensetzung das Werk einer verständigen Ursache sey, für Atheisten zu erklären seyn dürften.

Wenn der Begriff von einer Gottheit unter den Meinungen irgend eines Denkers ausgemittelt ist, so kommen die Quellen desselben in Betrachtung; dann die Folgerungen welche er daraus auf Welt und Menschen gezogen hat.

Diese

Diese Ordnung habe ich indessen nur da beobachtet wo über jeden dieser Gegenstände etwas neues und originelles zu finden war. Wo dieses nicht der Fall war, habe ich es unangezeigt gelassen, wie dieser oder jene Philosoph über Gegenstände dachte, bey welchen er blos den Meinungen seiner Vorgänger folgte. Denn es kommt bey einer Geschichte dieser Art nicht darauf an wer etwas gedacht hat, sondern was gedacht worden, aus welchen Quellen es geflossen, mit was für Gründen es unterstüzt, und was daraus gefolgert worden ist.

Originalität war also überhaupt der Grund welcher mich bestimmte etwas in diese Geschichte aufzunehmen. Ich habe mich hierbey gewiß sehr vielfältig geirrt. Meine Irrthümer werden indessen ihre Verbesserer finden, und dies wird Gewinn für die Wissenschaft seyn. — Ganz konnte ich mich jedoch hieran nicht binden, und manche Wiederholungen waren unvermeidlich um den Faden des Ganzen nicht zu verlieren.

Es findet bey einer Geschichte von Ideen auch ein ganz andrer Pragmatismus statt, als bey einer Geschichte von Thatsachen. Denn Thatsachen fließen immer aus andern Thatsachen bis sich ihre Quelle entweder in Naturwirkungen oder in Ideen findet, zu welcher sie jedoch nur selten, und nicht allemal auf den richtigsten Wegen, von unsern Geschichtschreibern geführt werden. Ideen fließen hingegen nicht allemal

aus

aus andern Ideen, sondern werden von originellen Köpfen oft unmittelbar aus ihrem Genie produzirt, wovon sie oft nicht einmal selbst einen Grund angeben können. Zuweilen kann dieses zwar besser noch von Andern geschehen, zuweilen aber auch nicht. Man muß sich daher hüten den Pragmatismus nicht zu weit zu treiben und einen Zusammenhang hineinzutragen wo keiner ist.

Ich wage es daher nicht den Gang im Allgemeinen anzugeben, welchen die Ausbildung der Religionsphilosophie genommen hat. Zuweilen sieht man in der Geschichte der Religionsphilosophie eine Idee durch Einbildungskraft entstehen, und die Vernunft hinterdrein Gründe für dieselbe aufsuchen. Zuweilen geht es umgekehrt. Die Spekulation findet einen Begriff und die Einbildungskraft schmückt ihn aus, und führt ihn dabey nicht selten über die Grenzen des Erweislichen hinaus. Bald verwandeln sich physische Begriffe in metaphysische, bald wieder metaphysische in physische.

Alle Religionsideen sind ohne Zweifel **philosophischen Ursprungs** d. h. sie sind durch Nachdenken entstanden. Sie wurden aber auf eine doppelte Weise weiter fortgeleitet, theils durch fortgesetztes Nachdenken, theils durch Tradition. Hieraus entstehen zwey **Hauptheile der philosophischen Geschichte der Religion**; nemlich die Geschichte des freyen Nachdenkens über die Religion, oder die **eigentliche Geschichte der Religionsphiloso-**

phie

phie, und die Geschichte der durch Tradition fortgepflanzten Religionsideen, welche, da diese Tradition größtentheils die Gestalt der Offenbarung annahm, auch die Geschichte der Offenbarungsreligionen heißen kann. Die erstere ist diejenige welche ich hier vorgetragen habe. Beyde sind schwer von einander zu trennen, denn sie erklären sich gegenseitig; die Geschichte der Offenbarungsreligionen ist eben sowohl einer philosophischen Behandlung fähig und würdig, als die eigentliche Geschichte der Religionsphilosophie, und es finden sich in ihr eben so viel Denkmäler von den Anstrengungen der menschlichen Denkkraft als in dieser; nur daß sie dabey nicht so frey handelt, sondern immer irgend eine Autorität zum Grunde legt. Da man aber nur von einem freyen Nachdenken über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, wahre Aufklärung über die Einsichten erwarten kann, welche die Vernunft innerhalb ihrer Grenzen von denselben besizt, so dürfte eine solche Trennung der Geschichte des freyen und des an Offenbarungsbegriffe gebundnen Nachdenkens doch nicht zwecklos seyn.

Was ich zur Geschichte der eigentlichen Religionsphilosophie rechne, wird man aus dem Buche selbst ersehen. Ich fand für nöthig einige Untersuchungen über die Religionsbegriffe der ältesten Völker vorauszuschicken, um zu zeigen wie der philosophische Ursprung der Religion sich auch unter der abentheuerlichsten

und unscheinbarsten Hülle erkennen läßt. Auch glaubte ich dieses deswegen thun zu müssen weil unsre meisten philosophischen Geschichtschreiber von den Religionsideen dieser Völker handlen, um doch etwas von der barbarischen Philosophie zu sagen, von der sie überhaupt nicht viel wissen. Da ich nun gerade denjenigen Theil der Philosphie behandle welchen sie bey diesen Völkern an die Stelle der Philosophie überhaupt setzen, so glaubte ich ihn nicht übergehen zu dürfen. Auch zeigt es sich daß die ältesten griechischen Philosopheme sich nicht ohne Rücksicht auf die Volksreligion, und die Ideen der griechischen Volksreligion sich nicht ohne die Religionsbegriffe andrer Völker erklären lassen. Von den Hebräern habe ich nur so viel gesagt, als ich ohne auf die späterhin unter ihnen entstandenen Offenbarungsbegriffe Rücksicht zu nehmen sagen konnte. Die übrigen Völker, deren Religionsbegriffe andre Geschichtsschreiber der Philosophie aufzunehmen pflegen, verweise ich in die Geschichte der Offenbarungsreligionen; als die Indier, Chineser, Perser. Eben dahin rechne ich die spätern Juden, die Cabbalisten und Rabbinen, die Philosophie des Christenthums, der Kirchenväter, der meisten Scholastiker und überhaupt aller christlichen Theologen, auch die Philosophie der Araber. Auch glaube ich die Meinungen aller Mystiker Schwärmer und Theosophen dahin verweisen zu müssen, weil sie, wenn auch nicht durchgängig

von

von einer geschriebenen Offenbarung, doch von Offenbarungsbegriffen die sie mit ihrem innern Lichte verbanden ausgiengen. Endlich gehört auch alles dasjenige dahin, was wirkliche Philosophen zur Vereinigung ihrer Philosopheme mit den Offenbarungsreligionen gethan haben. Z. B. Leibnitzens Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft; Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Es ist nicht zu läugnen, daß bey alle diesem auch viel philosophisches Nachdenken statt findet, aber immer gieng es doch entweder von Offenbarungsbegriffen aus, oder zweckte doch auf dieselben ab, und das Wenige was etwa die Frucht eines wirklich unabhängigen Nachdenkens seyn dürfte, läßt sich bey einzelnen Personen noch schwerer von dem übrigen absondern als die Sonderung im Ganzen ist. Es soll mir lieb seyn, wenn Jemand nach dieser Trennung eine philosophische Geschichte der Offenbarungsreligionen bearbeiten wollte, noch lieber aber, wenn ich künftig selbst dazu im Stande seyn, und durch den Beyfall des Publikums dazu aufgemuntert werden sollte.

So viel als möglich habe ich aus den Quellen selbst geschöpft, und mich zur Beurtheilung ihres Werths der lehrreichen Untersuchungen eines Meiners, Plattner, Tiedemann, Buhle, Fülleborn, Tennemann und andrer bedient. Wo ich es nicht thun konnte, bin ich diesen Män-

Männern selbst gefolgt, und habe meine Leser darauf aufmerksam gemacht. Bey der Geschichte der neuern Philosophie mußte ich mich durch mancherley Umstände genöthigt, kürzer fassen als ich gewünscht hätte und auch noch öfter den Urtheilen Andrer folgen. Doch werden meine Leser nichts dabey verlieren, wenn sie statt der meinigen zuweilen die Resultate der Forschungen eines Schwab, Stäudlin und Eberstein erhalten.

Inhalt.

Einleitung S. 1

Erstes Buch. Historisch-philosophische Untersuchung der Grundideen der Religionen der ältesten Völker

Erstes Capitel. Hebräer. 1-26

Zweytes Capitel Chaldäer 26-36

Drittes Capitel. Phönizier 36-41

Viertes Capitel Aegypter 42-63

Fünftes Capitel. Griechen 63-84

Sechstes Capitel. Dichter-Theologen der Griechen 84-96

Zweytes Buch. Vorbereitungen der Religionsphilosophie bey den Griechen.

Erstes Capitel Ueber die Nachforschungen der Griechen nach einer ersten Ursache der Dinge überhaupt 96-101

Zweytes Capitel Thales 107-109

Drittes Capitel Anaximander und Anaximenes 106-119

Viertes Capitel. Pythagoras 115-131

Fünftes Capitel. Eleatiker 132-147

Sechstes Capitel. Heraklit 147-153

Siebentes Capitel Empedokles 154-159

Achtes Capitel Leucipp und Demokrit 159-165

Neuntes Capitel. Sophisten und Atheisten 166-174

Drittes Buch. Geschichte der ältern Religionsphilosophie.

Erstes Capitel. Anaxagoras 157-184

Zweytes Capitel. Sokrates 184-193

Drittes Capitel. Schüler des Sokrates 193-200

Viertes Capitel. Plato 201-220

Fünftes Capitel. Aristoteles 220-233

Sechstes Capitel. Epikur 234-248

Siebentes Capitel Stoiker 249-273

Achtes Capitel. Skeptiker 274-312

Neuntes Capitel. Neuplatoniker 312-337

Zehntes Capitel Scholastiker 338-373

Viertes Buch. Geschichte der neuern Religionsphilosophie
Erstes Capitel. Erste unabhängige Selbstdenker unter dem Neuern. Skeptiker. Montagne Charron. Hobbes . . Seite 374–386
Zweytes Capitel. Carteſius . . 386–396
Drittes Capitel. Spinoza . . 396–409
Viertes Capitel. Physikotheologen . 410–415
Fünftes Capitel. Leibnitz und Wolff . 416–428
Sechstes Capitel. Skeptiker und Naturaliſten 429–439
Siebentes Capitel. Kritiſche Philoſophie 440–450

Folgende Druckfehler dürften den Sinn entſtellen.

Seite 37 Zeile 12 lies Kabiren ſtatt Kobiren.
" " " 22 l. befleckten ſt. beflochten.
" 40 " 7 l. Bochart ſt. Bochant.
" 43 " 16 nach: daß die Griechen --- iſt hinzuzuſetzen: ſie.
" 88 Anm. Z. 1. l intellectuale ſt. intellecturale.
" 110 Z. 5. l. über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen, ſtatt über das Unbedingte unmenſchliche Wiſſen.
" 131 " 12 l. Timäus von Lokri ſt. Tim. v. Lokei
" 150 Anm. Z 4. v. unt. l. εξηγησις ſt. εξηδησις.
" 189 Z. 4. v. u l. erſte bewegende ſt. erſt bewog.
" 249 " 9. l. Befriedigung fanden ſt. Befr. fordern.
" 261 " 11. l Inſtrumentalurſache ſt. Inſtansmantalurſache.
" 273 " 9. l. einzelnen ſt. einzelner.
" 275 " 1. l. Pyrrho ſt. Pyreho
" 287 " 11. l. auch kein materieller, denn ein materielles Weſen ſt. auch kein materielles Weſen
" 298 " 17. l. die Ueberſetzung des Ennius von Euhemerus Geſchichte der Götter ſt. vor Fuhrmanns Geſch. d. Götter.
" " 1. v. u. l. der übrigens ſt. die übrigens.
" 313 " 4 l. Geſchäft ſt. Gefühl.
" 317 " 5. l. unſterblich aber unveränderlich ſt. unſterblich oder veränderlich.
" 320 " 8. v. u l. den es ſt. den ſie.
" 325 " 13 l. in Flüſſe ſt im Fluſſe.
" 329 " 5. l. Emanation ſt. Emantion.
" 334 " 9. l. Porphyr ſt. Prephyr.

Erstes Buch.

Erstes Capitel.

Die älteste ursprüngliche Philosophie war ein Werk der Natur. Kein ängstliches methodisches Forschen leitete die ältesten Denker auf die Sätze welche sie fanden, kein Ehrgeiz trieb sie an sie zu suchen. Der Werth philosophischer Wahrheiten konnte nicht eher erkannt werden, als bis man mehrere derselben gefunden und geprüft hatte, und ihre Erfindung konnte nicht eher Ehre und Ansehn geben, nicht eher des Forschens werth geachtet werden, bis man jenen Werth erkannt hatte.

Die ältesten Philosopheme waren daher das Resultat eines natürlichen Bedürfnisses. Das Bedürfniß der Erkenntniß philosophischer Wahrheiten fühlt nicht der ganz rohe Mensch, der nichts als Befriedigung sinnlicher Triebe begehrt, und mit nichts als mit dieser Befriedigung beschäftigt ist. Ueber diesen Zustand mußte die Menschheit daher schon hinaus seyn, wenn sie geistige Bedürfnisse sollte fühlen können. Die Menschen, welche zuerst philosophirten, mußten sich daher schon in einem gewissen Wohlstande befinden, in welchem sie nicht ihre ganze Zeit der Jagd, dem Feldbau, der Viehzucht oder der Fischerey zu widmen nöthig hatten. Sie mußten Zeit und Muße zum Nachdenken haben, und dabey in einem Zustande seyn, in welchem sie das Nachdenken überhaupt nicht ganz entbehren konnten. In einem solchen Zustande, welcher die Erfindung philosophischer Wahrheiten und ihre Ausbildung bis auf einen gewissen Grad vorzüglich begünstigte, befanden sich zuerst jene Nomaden, welche beträchtliche Heerden hatten, die für ihre Bedürfnisse sorgten, und ein ansehnliches Hauswesen, von Weibern und Kindern, Knechten und Mägden zu beherrschen, aber auch zu versorgen hatten. Die Sorge für das Ganze erforderte Nachdenken von ihnen, die Sorge für das Einzelne

zelne ward ihnen von ihren Untergebenen abgenommen. Nachdenken war also ihr vorzüglichstes Geschäft. Da es nun nicht fehlen konnte, daß es nicht gute Köpfe unter ihnen gab, welche mit der Sorge für ihre unmittelbaren Bedürfnisse, vermittelst eines schnell umfassenden Blicks und guter Ordnung, die sie in ihre und ihrer Hausgenossen Geschäfte brachten, bald zu Stande kamen, so konnten sie ihr Nachdenken auch andern Gegenständen widmen, welche über den Kreis ihrer häuslichen Bedürfnisse hinauslagen.

Welcher Gegenstand lag ihnen aber wohl näher als die Frage: wer wohl das Ganze der Dinge so besorgen möchte, wie sie selbst für das Ganze ihres Hauswesens sorgten? Dies mußte sie gar leicht auf den Begriff eines großen Mannes führen, dem sie diese Besorgung zuschrieben, und von dem sie Alles ableiteten, was nicht durch ihre eignen Kräfte und Bemühungen zu Stande gebracht ward.

Die Beschaffenheit solcher ursprünglichen natürlichen Philosopheme richtete sich überall nach den Umständen, in welchen sich die ersten Denker befanden, weil sie selbst ein Werk dieser Umstände waren. Es ist daher ganz natürlich, daß wir bey den ältesten Menschen, von deren religiösen Begrif-

fen wir Nachricht haben, den Glauben an einen einzigen Gott antreffen. Denn da sie Nomaden waren, in deren patriarchalischen Verfassung alles von der obersten Direction eines Einzigen abhing, so konnte es gar nicht anders seyn, als daß sie auch, sobald sie sich jene Frage aufwarfen, nur einen obersten Weltschöpfer und Regierer annahmen. Es wäre widernatürlich gewesen, wenn sie zuerst auf den Polytheismus gekommen wären, der nur bey einer ganz andern Art des Ursprungs religiöser Ideen statt findet. Man hätte daher gar nicht nöthig gehabt, den Monotheismus der alten Hebräer für ein Werk sehr tiefer oder wohl gar übernatürlicher Weisheit anzusehen, und ihn entweder aus den Mysterien der ägyptischen Priester, denen man eben deswegen eine sehr tiefe Religionsweisheit zuschrieb, oder aus einer besondern göttlichen Offenbarung herzuleiten, oder ihn wohl gar zu bezweifeln, weil man ihn für eine Frucht einer ungleich größern Aufklärung hielt, als man jenen nomadischen Familienvätern zutraute.

Die gesamte Religionsphilosophie der Hebräer war ein Werk des Nachdenkens ihrer nomadischen Vorfahren. Denn die Hauptgrundsätze ihrer Religion überhaupt liegen schon in den Begriffen derselben. Das, was Moses hinzuthat, betraf

traf größtentheils blos den äussern Cultus, und die Philosopheme, welche spätere Denker unter ihnen aus der Religion schöpften und mit ihr verbanden, beruhten sämtlich schon auf den Meinungen, welche schon Abraham, Isaac und Jacob hatten. Die ältesten Spuren der Religionsphilosophie der Hebräer und die eigenthümlichste Darstellung ihrer wahren Gestalt ist daher in der Genesis zu suchen. Zwar finden wir auch hier nicht ihren ersten Ursprung. Denn jene Erfindung der Religion selbst muß alle den Menschen vorhergegangen seyn, von denen uns die Genesis erzählt; aber wir finden sie doch ihrer Urquelle am nächsten.

Wir finden auch in der Genesis nicht eigentliche Philosopheme, sondern nur Resultate eines philosophischen Nachdenkens, wir erblicken unter mancherley Einkleidungen und erkennen in mancherley Aeusserungen was jene alten Denker gefunden haben; wovon sie ausgegangen sind, vermögen wir nur durch wahrscheinliche Schlüsse zu ergründen.

Der religiöse Geist der Genesis weht über den Ruinen von Jahrtausenden, unter denen es schwer ist, den eigentlichen Standpunkt und die Beschaffenheit des Religionsgebäudes das sie enthielten, noch schwerer aber den Erbauer desselben zu enträthseln. So viel ist gewiß, daß die Nachkommen

Abrahams den größten Theil ihrer religiösen Ideen diesem ihren Urvater verdankten, und daß dieser viel von seinen religiösen Ueberzeugungen aus eignem Nachdenken schöpfte, und durch dasselbe ausbildete. Doch ist es auch nicht zu verkennen, daß er selbst schon Vieles von seinen frühern Vorfahren entlehnte. Denn schon der älteste von seinen Vorfahren, den er gekannt zu haben scheint, und den er und seine Nachkommen, und mit ihnen alle die, auf welche die religiösen Begriffe seiner Nachkommen Einfluß hatten, für den ersten Menschen gehalten haben, Adam, muß ähnliche Religionsbegriffe gehabt haben, wie sie Abraham und seine Nachkommen hatten, wenn irgend die Nachrichten, welche die Genesis von ihm giebt, einigen historischen Gehalt haben. Zwar hat man jenen ältesten Menschen, die wir kennen, den Polytheismus zuschreiben wollen. Allein die Gründe, mit welchen man dieses thut, sind blos grammatisch, und als solche auch nicht einmal streng beweisend. Auch würde man nach denselben den Polytheismus nicht sowohl ihnen selbst, als denjenigen, welche die Nachrichten von ihnen uns hinterlassen haben, zuschreiben können. Wenn nehmlich einige Stellen, als Gen. I, 26. III, 22. von der Gottheit in der vielfachen Zahl zu sprechen scheinen, welche jedoch nach

einem

einem nicht ungewöhnlichen Hebräsimus auch für den Singular stehen kann, so würde daraus gar nicht folgen, daß diejenigen, deren Geschichte sie beschreiben, Polytheisten waren, der Polytheismus würde vielmehr den Geschichtschreibern beyzulegen seyn. Hierzu kömmt, daß, wie wir schon gezeigt haben, der Monotheismus den Menschen, welche bey einer nomadischen und patriarchalischen Verfassung eine Religion erfinden weit natürlicher ist als der Polytheismus, und daß es unerklärlich seyn würde, wie die Nachkommen Monotheisten geworden wären, wenn die Vorfahren Polytheisten waren.

Wenn wir also gleich weit entfernt sind die Träume derjenigen mitzuträumen, welche von den Kenntnissen und der Philosophie Adams viel zu erzählen wissen, wobey sie, da sie ihn für den ersten Menschen halten, von der Voraussetzung einer anerschafnen Weisheit ausgehen, die sie sich nicht groß genug denken zu können glauben, so ist es uns doch wahrscheinlich, daß schon Adam gewisse und zwar ähnliche Religionsmeynungen hatte wie Abraham. Ob er dieselben zuerst erfunden, oder wie es wahrscheinlicher ist, schon auch von älteren Vorfahren, wenigstens zum Theil empfangen hatte, läßt sich nicht ausmachen. Denn hierüber verlassen uns alle

historische Nachrichten, und führen uns nirgends auf den ersten Ursprung der Religionsideen, welche sie uns an den ältesten Menschen entdecken lassen, zurück.

Wenn der Erzählung vom verlohrnen Paradiese etwas historisches zum Grunde liegt, so kann es nichts anders seyn, als daß die ältesten Vorfahren der Hebräer ursprünglich in einem Lande wohnten, in welchem die Natur alle Bedürfnisse des Lebens ohne Cultur hervorbrachte, und daß sie durch irgend eine schreckende Naturbegebenheit aus demselben vertrieben wurden. Sie schrieben diese Begebenheit religiösen Gründen zu, indem sie sich an einem heiligen Baume vergangen, und dadurch jene Strafe zugezogen zu haben glaubten. Dies zeugt von religiösen Begriffen und vom Nachdenken über dieselben. Die religiösen Begriffe waren ungefähr dieselben, welche wir in spätern Zeiten bey ihren Nachkommen wiederfinden: Es ist ein Gott, der von den Menschen Gehorsam fordert, und sie für ihren Ungehorsam bestraft. Auf die feinern Modifikationen der Religionsbegriffe in dieser Erzählung wollen wir dabey nicht Rücksicht nehmen, weil sich nicht bestimmt ausmachen läßt, wie viel davon auf Rechnung der Einkleidung zu setzen sey.

Die

Die übrigen Erzählungen von Kain und Abel, von Henoch, Lamech und Noah, zeugen von ähnlichen Begriffen. Sie beweisen sämtlich, daß die ältern Vorfahren Abrahams an einen Gott glaubten, mit dem die Menschen in besondern Verhältnissen stehen, der ein mächtiges Wesen sey, und die Menschen nach moralischen Gesetzen, die aber freilich auf seiner Willkühr beruhten, und unter welchen Gehorsam und Verehrung gegen ihn die vornehmsten wären, richte und behandle.

Ohngeachtet nun Begriffe dieser Art schon zuvor statt gefunden haben mußten, so ist doch Abraham hauptsächlich für den Stifter der hebräischen Religion anzusehen, und ihre Begriffe wurden von ihm, wo nicht entdeckt und ausgedacht, doch gewiß durchdacht und nach Gründen erforscht, die für ihn befriedigend waren. Denn hierzu gaben ihm seine Talente die Fähigkeit und seine Schicksale Antrieb und Veranlassung.

Schon in seiner Jugend brachte er seinen religiösen Ueberzeugungen ein großes Opfer, indem er um ihrer willen seines Vaters Haus und sein Vaterland verlies, wahrscheinlich weil seine nächsten Verwandten mit ihm in Absicht auf die Religion nicht harmonirten. Bald darauf veränderte er aus eben dieser Ursache zum zweytenmal seinen Wohn-

sitz. Dies mußte ihm die Religion ungemein wichtig machen, und ihn zum fleissigen Nachdenken über dieselbe veranlassen. Da nun noch dazu kam, daß seine religiösen Auswanderungen mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt wurden, und er durch dieselben in einen Wohlstand versetzt ward, der alle seine Hofnungen und Forderungen übertraf, so mußte ihm dieses die Religion in dem reizendsten Lichte erscheinen lassen. Er bildete sich demzufolge einen Begrif von Gott, als einem menschenfreundlichen Wesen, welches jedoch manchen Menschen insbesondere vor andern seine Freundschaft schenke, und ganz besonders ihm dieselbe zugewandt habe. Er glaubte in seinen Schicksalen die zuverlässigsten Beweise zu finden, daß Gott ihn besonders begünstige, und glaubte diese Gunst durch jene vertrauensvolle Aufopferung verdient zu haben. Eine der vorzüglichsten Eigenschaften, welche er demzufolge Gott zuschrieb, war Wahrhaftigkeit, oder Treue als Freund und Bundsgenosse. Auf diese gründete er die Idee von einem Bunde, welchen er mit Gott schloß, und demzufolge er ihm treu zu dienen versprach, und das gegenseitige Versprechen von ihm erhalten zu haben glaubte, daß Gott ihm eine zahlreiche Nachkommenschaft geben, und diese eben so begünstigen wolle wie er ihn begünstigt hatte.

Dieser

Dieser Bund, welchen er in besondern Unterredungen mit Gott geschlossen zu haben glaubte, ward der Grund derjenigen Familienreligion, welche die Nachkommen Abrahams vor allen andern Menschen auszeichnete, und in der Folge zur Volks- und Staatsreligion ward, als aus der Abrahamischen Familie ein Volk geworden war.

Mit sehr lebhaften Zügen entworfen stand das Bild Gottes vor Abrahams Seele, die es ganz erfüllte. Seine Religion war ganz ein Werk der Einbildungskraft. Der Weg, auf welchen er sich zu seinen Ideen von Gott erhob, war nicht der einer ruhig forschenden Vernunft. Nicht auf kalte schulgerechte Schlüsse bauete er seine Religionsbegriffe, sondern er flog der Gottheit zu auf den Fittigen der Phantasie. Daß dieses der Weg war, auf welchen er zu seinen religiösen Vorstellungen kam, wird in den Nachrichten, welche uns die Genesis von ihm mittheilt, ganz und gar nicht verhehlt. Denn es wird deutlich darinn gesagt, daß es Träume waren, in welchen Abraham seine meisten und wichtigsten Unterhandlungen mit Gott pflog. So machte er nach Gen. XV. 12. zuerst den Bund mit Jehova, an den sich alle seine übrigen religiösen Ideen anreihten, in tiefem Schlafe. Seine Einbildungskraft scheint indessen so stark gewesen zu

seyn,

seyn, daß er auch im wachenden Zustande göttliche Erscheinungen zu haben glaubte, und daher natürlicherweise an einen sichtbaren Gott glauben mußte.

Eben so lebhaft als diese religiösen Vorstellungsarten der Phantasie Abrahams vorschwebten, eben so kräftig wirkten sie auf sein Herz und auf seine Handlungen. Abraham empfand so stark für den Gott, den er für seinen Freund hielt, daß seine religiöse Empfindung alle übrigen unterdrückte und daß er in einem Anfall von religiöser Schwärmerey seinen Sohn, der ihm über alles theuer war, seinem Gott opfern wollte, von der er zu einem solchen Opfer aufgefodert zu seyn glaubte. Ein Beweis, daß sein Religionsglaube überaus kräftig, und doch nicht auf moralische Gründe gebaut war!

Sollen wir ihn deswegen, weil seine Religion Werk der Einbildungskraft war, aus der Reihe religiöser Denker verbannen, und seiner nicht in einer Geschichte der Religionsphilosophie gedenken? O dann hätten wir uns in Acht zu nehmen, daß man uns nicht bewiese, daß alle Philosophie, aus einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet, Werk der Einbildungskraft ist!

Nicht ganz dieselbe Gestalt, welche die Religion bey Abraham gehabt hatte, behielt sie bey seinen ersten Nachkommen. Das Verhältniß, welches

welches sie zwischen der Gottheit und sich annahmen, war schon etwas verändert. Sie sahen Gott nicht sowohl für ihren, als für den Freund ihres Vaters an. So gern sie sich also auch seines Schutzes erfreuen mochten, und so groß das Zutrauen war, welches sie zu Gott hatten, so konnte doch nicht mehr die Innigkeit bey jenem Verhältnisse statt finden, welche Abraham dabey fühlte. Isaak scheint von eingeschränkten Geisteskräften und daher wenig Denker in der Religion gewesen zu seyn. Es bleibt ihm daher nur das Verdienst, daß er den, sich allerdings vor den großen Haufen sehr auszeichnenden Religionsbegriffen seines Vaters treu blieb, und sie auf seine Nachkommen fortpflanzte. Jakob war schon von lebhafterem Geiste. Seine Einbildungskraft beschäftigte sich vorzüglich in solchen Lagen, in welchen er der Religion bedurfte, mit religiösen Vorstellungen, und wirkte Träume, die vom Nachdenken über die Religion zeugen. So liegt seinem Traume von der Himmelsleiter eine freilich sehr sinnlich vorgestellte Idee von der Vorsehung zum Grunde. Unter Jakobs Söhnen, von denen die meisten wohl über die Religion wenig nachdenken, und sie sich wenig zu Herzen nehmen mochten, wirkte sie vorzüglich auf Joseph. Auch er hatte Träume, die er nach religiösen

ligiösen Begriffen beurtheilte und auslegte. Ein so vorzüglicher Kopf wie er war, muß nothwendig über seine Religion nachgedacht, und er muß sie unstreitig vorzüglicher gefunden haben, als die Religion der Egypter, in deren Geheimnisse sich einweihen zu lassen, er gewiß die beste Gelegenheit hatte, da er der Schwiegersohn eines egyptischen Priesters war. Dies scheint mir ein starker Gegenbeweis wider die von vielen gewagte Behauptung zu seyn, daß die Religionsbegriffe der Hebräer aus den Geheimnissen der egyptischen Priester ihren Ursprung haben.

Bey den Religionsideen dieser nomadischen Stammväter des israelitischen Volks verdient besonders bemerkt zu werden, daß sie ganz partikularistisch waren. Sie bekümmerten sich wenig um das allgemeine Verhältniß der Gottheit zu der Menschheit, sondern glaubten mit ihr in ganz besondern Verhältnissen zu stehen, die sie mit keinen andern Menschen gemein hätten. Dies war eine natürliche Folge des Ursprungs dieser Religionsbegriffe und der anfänglichen Richtung, welche sie durch Abrahams Schicksale erhielten, die ihn vorzüglich zum Nachdenken über die Religion veranlaßten, und dieses Nachdenken leiteten. Jener Partikularismus hat die ausgebreitetsten Folgen bis in

die

die spätsten Zeiten gehabt, und hat noch nicht allen Einfluß auf unser Religionssystem verlohren.

In das Zeitalter dieser Nomaden gehört jene alte **Urkunde**, welche wir an der Spitze der Genesis finden, und welche eine Cosmogonie enthält, die ganz mit den Begriffen jenes Zeitalters übereinstimmt. Zwar läßt es sich nicht genau bestimmen, wenn sie eigentlich ihren Ursprung genommen hat, doch drückt sie genau den Religionsglauben Abrahams aus. Sie enthält nämlich denselben Gedanken, welchen Abraham bey einer feierlichen Gelegenheit nach Gen. XIV, 22. äusserte: daß ein höchster Gott sey, welcher Himmel und Erde d. h. alles was da ist, geschaffen habe, ein Gedanke, der unstreitig die Grundlage seiner gesammten Religionsideen war. Ihrer Einkleidung nach scheint jene Erzählung bestimmt gewesen zu seyn, diesen Gedanken conkret und so darzustellen, wie er den größten Eindruck auf solche machen konnte, welche zu diesem Religionsglauben eingeweiht werden sollten. Sie scheint mir also ursprünglich zur Mittheilung der Religion bestimmt gewesen zu seyn, welche die Abrahamische Familie auszeichnete. Dadurch, daß diese Religion durch mehrere Generationen hindurch vermittelst dieser Erzählung fortgepflanzt wurde, ward sie zum Formu-

lar

lar, und so vertrat sie gewissermaasen die Stelle eines Glaubensbekenntnisses dieser Familienreligion. Auf diese Weise läßt sich ihre Erhaltung, und zugleich die Wichtigkeit am besten erklären, welche ihr Moses beylegte, da er sie an die Spitze seiner Schriften stellte, und bey seiner Gesetzgebung öftere Rücksicht darauf nahm. Der Zeitpunkt ihrer Entstehung scheint wenigstens nicht später zu seyn als Abrahams Zeitalter, vielleicht entstand sie viel früher. Da Abraham aber zuerst mit vorzüglichem Eifer seine Religion bey seiner Familie zu erhalten suchte, so könnte er leicht selbst diese Erzählung abgefaßt haben, um sich ihrer als Vehikel ihrer Mittheilung zu bedienen *).

Unter den Religionsschriften der Hebräer finden wir auch ein andres Dokument, welches uns orientalische Nomaden als Denker und Forscher über die Religion darstellt, und recht eigentlich die Religionsphilosophie dieser Menschen schildert.

*) Die Gründe aller dieser Meinungen über die Religionsideen der Stammväter der Hebräer und ihre weitere Ausführung findet man in meiner praktischen Einleitung in das A. T. Thl. 1. besonders in den Untersuchungen über das erste Buch Mosis und in den Allgemeinen Bemerkungen über die fünf Bücher Mosis S. 396. f.

schildert. Dies ist das Buch Hiob. Zwar ist es ohne Zweifel ein Gedicht, oder wenigstens eine mit vielen Dichtungen ausgemahlte Geschichte. Aber der Dichter war ein sehr kenntnißreicher Mann, welcher bey den vielen Kenntnissen, die ihm zu Gebote standen, gewiß nicht für die Hauptscene seines Gedichts einen Ort und ein Zeitalter gewählt haben wird, welches er nicht genau kannte. Auch lebte der Dichter zwar höchstwahrscheinlich in einem spätern Zeitalter als das patriarchalische war; aber es ist außer Zweifel, daß er die Zeit seines Gedichts in das patriarchalische Zeitalter versetzte. Wir können es daher mit Recht als eine Schilderung der Sitten nnd Denkungsart jenes Zeitalters ansehen. Als solche dient es zu einem überzeugenden Beweise, daß man in jenen Zeiten über Religion zu philosophiren pflegte, und zeigt zugleich ungefähr wie man es that. Es geschah sehr natürlich am ersten zu solchen Zeiten, da man durch irgend einen wichtigen Vorfall dazu aufgefordert war, wie hier durch die Unglücksfälle, welche Hiob erlitten hatte. Es geschah in gesellschaftlichen Unterredungen, man trug seine Meinungen in langen Reden und mit assertorischen Behauptungen vor, ohne sich jedesmal über die Gründe derselben zu erklären. Man war über gewisse Hauptsätze einig,

von denen man ausgieng, und ſtritt ſich nur entweder über die Folgerungen, oder über die Vorſtellungsart, welche man ſich von jenen Hauptbegriffen zu machen hatte. Man ſchöpfte ſeine Behauptungen theils aus anerkannten Wahrheiten, die man von den Voreltern geerbt zu haben ſcheint, zum Theil aber bildete man ſie auch durch eignes Nachdenken, wobey man Spiele der Einbildungskraft und Wirkungen des Genies gern für übernatürliche Erleuchtungen und Eingebungen hielt.

Die Religionsideen ſelbſt, welche das Buch Hiob verräth, waren in der Hauptſache dieſelben, welche wir bey den übrigen Patriarchen finden. Die ſtreitenden Freunde waren darüber einig, daß ein höchſter Gott von unumſchränkter Macht ſey, der Himmel und Erde gemacht habe, und daß dieſer Gott die Schickſale der Menſchen beſtimme. Nur ſtritten ſie darüber, nach welchen Grundſätzen Gott mit den Menſchen verfahre, ob nach moraliſchen oder nach willkührlichen? Der Streit wird im Ganzen genommen ſo beygelegt, daß jene Grundſätze dem Menſchen unerforſchlich ſind, daß dieſer es aber doch nicht wagen dürfe, ſie zu tadeln, ſondern ſich mit Ergebung dem Willen Gottes überlaſſen müſſe.

Das

Das Verhältniß zu Gott, in welchem Hiob zu stehen glaubte, erschien ihm aber nicht von einer so vortheilhaften Seite wie dem Abraham. Er wagte es nicht sich einen Freund Gottes zu nennen, sondern war zufrieden damit sein Knecht zu seyn, und berief sich nur auf die Treue, welche er ihm als solcher bewiesen hätte. So richteten sich auch bey ihm, so wie bey Abraham, seine religiösen Vorstellungsarten nach den Umständen in welchen er sich befand.

Was von den Erscheinungen Jehova's, von dem Gericht welches er hält, von den Söhnen Gottes, die sich um ihn versammlen, von dem Satan, der als Ankläger auftritt, und dem es überlassen wird, Hiobs Unglück zu veranstalten, gesagt wird, gehört zur dichterischen Einkleidung, und ist nicht auf Rechnung des patriarchalischen Zeitalters zu setzen, ob es wohl nicht zu läugnen ist, daß in demselben schon der Glaube an Engel als Diener der Vorsehung statt fand. Es ist nicht einmal dem Dichter als seine wahre Meinung zuzuschreiben, da es sich nicht ausmachen läßt, ob er dieselbe damit habe äussern, oder nur seinem Werke

eine

eine glänzende Einkleidung dadurch habe geben wollen *).

So harmoniren denn die ältesten Denkmale, welche wir von den Religionsideen der nomadischen Hebräer haben, darinn, daß sie zeigen, daß jene Nomaden wirklich über ihre Religion nachdachten, ob sie gleich die Eingebungen ihrer Phantasie mit den Resultaten logischer Schlüsse verwechselten, ja sie unstreitig noch über dieselben hinaussetzten, indem sie sie für Funken eines göttlichen Feuers ansahen, welches eine höhere Begeisterung in ihrer Brust entzündete. Auch stimmen sie sowohl in Absicht auf den Monotheismus als auf die Grundzüge des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen überein, wobey sich jedoch unter Hiobs Meinungen weniger Hang zum Partikularismus findet, als unter dem Abrahamischen.

Ohne daß jene ältesten Denker es sich deutlich bewußt waren, hatte die Anwendung des aus der Erfahrung abstrahirten Satzes, daß alles seine Ursache

*) Man sehe hierüber Herrn D. Stäudlins gelehrte und scharfsinnige Abhandlung: Ueber die Philosophie, den Zweck und den Ursprung des Buchs Hiob in seinen Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre. Zweiter Band. S. 132. u. f.

Ursache habe, sie auf den Begriff einer höchsten Ursache geführt. Daher verbanden sie mit dem Begriffe von Gott, den eines Schöpfers des Himmels und der Erde. Die Idee desselben würde jedoch ganz unfruchtbar für sie gewesen, und ihnen höchstens als ein Gegenstand müssiger Spekulationen erschienen seyn, wenn sie nicht auch das Bedürfniß eines Erhalters der Dinge und Regierers ihrer Schicksale gefühlt hätten. Dies allein gab der Idee von Gott bey ihnen ein großes Interesse, und sie suchten sich auch Begriffe über das Verhältniß zu bilden, in welchem sie mit ihm standen. Diese schufen sie sich ganz ihren bisherigen Schicksalen und Erfahrungen gemäß. Abraham, der sich durch das Opfer, welches er seiner Religion durch seine Auswanderung aus seinem Vaterlande gebracht hatte, ein Verdienst bey Gott erworben zu haben glaubte, wagte es ihn für seinen Freund anzusehen, und sogar, als ob er in gewisser Rücksicht mit ihm auf einer Stufe stände, ein Bündniß mit ihm zu machen. Sein unentwickeltes Gefühl führte ihn hierbey nicht ganz irre. Er ahndete dunkel, daß die Gesetze der Moralität, daß z. B. der Grundsatz, daß man Verträge halten müsse, auch dem höchsten Gott Himmels und der Erde heilig seyn müßten, und daß der Mensch als

ein

ein freyes moralisches Wesen in gewisser Rücksicht mit dem höchsten moralischen Wesen auf einer Stufe stehe. Der Mangel dieser Erkenntniß führte seine spätern Nachkommen sehr oft irre, und in ihm liegt insbesondere der Knoten des ganzen Streits, in welchem Hiob mit seinen Freunden begriffen ist. Die Wahrheit: daß der Wille der Gottheit keine regellose Willkühr, sondern der vollkommenste Abdruck der höchsten Moralität sey, war das Unerforschliche, was dem Hiob und seinen Freunden nach allen ihren Untersuchungen übrig blieb. Freilich würden sie diese Wahrheit nur dann ohne Widerspruch haben auf den Kreis ihrer Erfahrungen anwenden können, wenn sie den Glauben an Unsterblichkeit der Seele damit verbunden hätten. Aber auf diesen nahmen sie bey ihren Religionsmeinungen keine Rücksicht und hatten davon höchstens nur dunkle Ahndungen, aber keine feste Ueberzeugung. Abraham, der mit seinem Schicksale auf der Erde, und mit dem Lohn der ihm für seine religiöse Treue geworden war, vollkommen zufrieden war, bedurfte dieses Glaubens weniger, und er beruhigte sich vollkommen über die Zukunft, da er von Jehova die Verheissung erhalten zu haben glaubte, daß er eine zahlreiche Nachkommenschaft haben, und diese

eben

eben so wie er den Schutz Jehova's genießen würde.

Daß alle Begriffe von Gott, welche jene alten Denker hatten, in eine sehr menschliche Form gegossen werden mußten, so bald sie dieselben festhalten wollten, konnte bey ihrer Ungeübtheit im Denken und Abstrahiren nicht anders seyn. Da sie glaubten, daß er sichtbar erscheinen könne, so schrieben sie ihm eine Gestalt zu, und zwar sehr natürlich die menschliche, doch so daß sie behaupteten, daß die Gestalt der Gottheit das Urbild sey, nach welchem der Mensch geschaffen worden wäre. Auch alle Verhältnisse, in welchen sie sich mit Gott dachten, waren nach menschlicher Weise geformt. Sie dachten ihn entweder als Freund, oder als Bundsgenossen, oder als Schutzherrn, oder auf eine andere menschliche Weise. Da ihre Philosophie noch unendlich weit von aller Critik entfernt war, so war es ihr unmöglich, dergleichen Abwege zu vermeiden.

Fast nur in dieser Rücksicht vervollkommnete Moses die Grundideen der Religion der Hebräer einigermaaßen, indem er mit der größten Strenge ein Bild der Gottheit zu machen verbot. Auch scheint er dadurch sein Volk von den allzu conkreten Vorstellungsarten von der Gottheit haben ablenken zu wollen, daß, ohngeachtet er ihnen den

Gott ihrer Väter unter dem bedeutungsvollen Namen Jehova ankündigte, er doch diesen Namen auszusprechen verbot, und sie dadurch veranlaßte, sich blos allgemeiner, das Wesen und die Eigenschaften Gottes im Allgemeinen bezeichnender Ausdrücke von ihm zu bedienen.

Die Privatüberzeugungen dieses großen Mannes, der gewiß auch ein tiefer Denker in der Religion war, dürften sich aus seinen Schriften schwer, und nie mit Gewißheit enträthseln lassen. Denn diese beziehen sich durchgängig nur auf die Religionsideen, welche er unter seinem Volke herrschend zu machen suchte. Daß er nicht selbst tiefere Religionseinsichten gehabt haben sollte, als die patriarchalischen waren, für welche er seinem Volke allein Empfänglichkeit zutraute, ist kaum zu vermuthen.

Die übrigen historischen Schriften der Hebräer zeigen größtentheils mehr wohin Mangel an Nachdenken über die Religion führen kann, als daß sie Spuren von vernünftigem Denken über die Religion enthalten sollten.

Die hebräischen Dichter und Philosophen legen ihren Religionsideen überall die patriarchalischen zum Grunde, und mahlen nur hie und da einzelne Eigenschaften der Gottheit mit lebhaften Farben aus. Der neunzehnte und neunundzwanzigste Psalm

tragen

tragen den aus der Natur geschöpften Beweis für das Daseyn Gottes mit dichterischem Feuer und Glanz vor. Zuweilen kommen diese Dichter und Philosophen auf das Problem über die moralischen Eigenschaften Gottes, welches im Buch Hiob abgehandelt wird, wissen es aber eben so wenig befriedigend zu entscheiden. Sie suchten indessen oft den zu weit getriebenen Partikularismus ihres Volks zu verbessern und einzuschränken.

Von Religionsirrthümern und Gleichgültigkeit gegen die Religion enthalten die Schriften der Hebräer viele Beyspiele. Auch scheint ein gewisser Atheismus bey ihnen nicht ganz unbekannt gewesen zu seyn, der besonders bey solchen Menschen statt fand, die keine Strafe ihrer Thorheiten und Laster fürchten zu dürfen wünschten, und sich daher gewiß nicht auf philosophische Grundsätze stützte, sondern höchstens die vorhandnen Beweise für die Religion zu bezweifeln suchte. Daher sprachen auch die Thoren nur in ihrem Herzen: Es ist kein Gott, und ließen es nicht laut werden.

Auffallender ist in der hebräischen Geschichte ein starker Trieb nach Gegenständen religiöser Verehrung, den man beynahe eine Religionssucht nen-

nen, und als eine Krankheit des menschlichen Verstandes betrachten könnte, weil er in den widersinnigsten Vorstellungsarten seine Befriedigung eben so leicht und noch leichter fand, als in vernünftigen Begriffen von der Gottheit.

Zweytes Capitel.

Es ist nicht zu zweifeln, daß unter den unzählbaren Bewohnern jener Weltgegend, aus deren Schooße die so wichtig gewordene israelitische Religion hervorgieng, von denen die meisten ein ähnliches Nomadenleben führten wie die Stammväter der Israeliten, welches sie auf eine gleiche Weise zum Nachdenken über die Religion einladen, und auf ähnliche Ideen führen mußte, sehr viele waren, welche auf ihre Weise über die Religion philosophirten. Aber es sind uns keine Nachrichten von den Resultaten ihres Nachdenkens übrig geblieben. Nur aus dem Wenigen, was wir von den bey den größten Völkern jener Gegenden herrschenden Religionsmeinungen wissen, können wir auf die ersten

sten Grundideen zurückschließen, welche wirklich ein Resultat eines freyen nach Wahrheit forschenden Nachdenkens seyn mochten.

Das Volk, welches jenen nomadischen Weisen am meisten gleichzeitig war, und auch ihre Nachkommen durch den größten Theil ihrer Geschichte hindurch begleitet, waren die Chaldäer. Sie waren zugleich das älteste Volk *), das einen gewissen Grad von Cultur erreichte, von dem wir Spuren in der Geschichte entdecken. Wir besitzen durch Herodot, Ctesias, Diodor von Sicilien, Arrian und Strabo einige Nachrichten von ihrer Religionsverfassung, die aber nur wenig Zusammenhang haben, und nur unsichere Schlüsse auf die unter ihnen angenommenen Religionslehren erlauben. Einer ihrer Priester, Berosus, hat ihre Geschichte geschrieben, und Josephus, Syncellus und Eusebius haben uns Fragmente davon aufbehalten. Aber eben so groß wie der Unterschied zwischen einer Staatsreligion und einer philosophischen ist, so groß ist auch der Unterschied zwischen einem Priester und einem Philo-

*) Daß die Chaldäer ein Volk, nicht eine besondere Volksklasse von Priestern, Gelehrten oder Wahrsagern waren, sagt Cicero de divinatione I. 1. Chaldaei, non ex artis sed ex gentis vocabulo nominati.

Philosophen über die Religion. Berosus zeigt sich in seinen Nachrichten ganz als Priester. Gewohnt durch unerhörte Wundererzählungen als Priester zu imponiren, glaubt er dieses auch als Geschichtschreiber zu können, und macht sich gleich dadurch verdächtig, daß er seinem Volke ein Alter von 150000 Jahren zuschreibt, und von seinem ältesten Zustande die abentheuerlichsten und widersprechendsten Beschreibungen macht. Es läßt sich auch leicht entdecken, daß er seine Denkwürdigkeiten aus den mosaischen Büchern, aus griechischen Fabeln und Philosophemen zusammengesetzt, und nur weniges aus den Ueberlieferungen seiner eignen Nation entlehnt hat. Von demjenigen also, was von religiösen Ideen darin vorkömmt, läßt es sich nicht ausmachen, ob es jemals der Glaube irgend eines Menschen gewesen sey, noch weniger aber, ob sich jemand irgend etwas dabey habe denken können. Es belohnt also die Mühe nicht zu erforschen, wie eine Kosmogonie wie die des Berosus jemals in dem Gehirne eines Menschen habe entstehen können.

Nach ihm soll ursprünglich ein Gott Bel vorhanden gewesen seyn, der ein Weib Omoroka hatte, das ihm so lange Weile machte, daß er es einst zum Zeitvertreibe mitten durchschnitt, und aus dem

einen

einem Theile den Himmel aus dem andern die Erde machte. Darauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus seinem Blute entstand das Menschengeschlecht. Der Gott ohne Kopf vollendete darauf die Schöpfung, schied Himmel und Erde, vertrieb die Finsterniß, und da die Erde noch nicht bevölkert genug war, zwang er einen andern Gott sich selbst umzubringen, damit aus seinem Blute noch mehr Menschen hervorgehen möchten. Wenn das nicht Unsinn ist, so müssen es Hieroglyphen seyn, die man auch auf diese oder jene Weise zu deuten versucht hat. Aber alle diese Deutungen sind höchst unsicher, und erst dann, wenn sich eine davon erweisen ließe, wäre es der Mühe werth zu untersuchen, wie die Meinungen, welche unter jenen enträthselten Bildern verborgen lägen, entstanden seyn könnten. Immer aber würde es sehr zweifelhaft bleiben, ob eine solche Kosmogonie wirklich das Resultat des Nachdenkens irgend eines frey über den Ursprung der Dinge forschenden Menschen, oder nur eine entstellte Darstellung irgend einer andern Kosmogonie z. B. der mosaischen, sey.

Die Nachrichten, welche uns Diodor *) von den Meinungen der Chaldäer mittheilt, mit dieser wunderlichen Kosmogonie vereinigen zu wollen, scheint

*) Diod. Sic. bibl. hist. lib. II. p. 143. ed. Wesseling.

scheint mir ebenfalls eine sehr überflüssige Arbeit zu seyn, bey der Witz und Scharfsinn einen weiten Spielraum haben, aber nichts gewisses ausgemacht werden kann. Sie führen aber doch nicht so wie jene auf bloße Wirkungen einer wilden Phantasie zurück, sondern zeugen von wirklichem Nachdenken. Die Chaldäer hielten nach ihm die Welt für ewig, glaubten aber in den Bewegungen der Weltkörper eine solche Ordnung und Regelmässigkeit zu bemerken, die nicht durch Zufälle oder mechanisch *), sondern

*) So glaubte ich αυτομαλως in jener Stelle beym Diodor II. 143. erklären zu müssen. Sie heißt: Την δε των ὁλων ταξιν τε και διακοσμησιν θεια τινι προνοια γεγονεναι, και νυν επασον των εν κρανω γινομενων, ουχ ὡς ετυχεν, αθ' αυτοματως, αλλ' ὡρισμενη τινι και βεβαιως κεκυρομενη θεων κρισει συντελειθαι. Herr Hofr. Meiners erinnert hierbey sehr richtig hist. doctr. de Deo p. 84 daß aus dieser Stelle, wenn man sie im Zusammenhange liest, nicht zu schliessen sey, daß die Chaldäer einen einzigen höchsten Gott und eine Vorsehung geglaubt haben. Aus den folgenden erhellt vielmehr, daß sie das göttliche Urtheil, nach welchem die Ordnung der Weltkörper bestehen sollte, in die Gestirne selbst setzten, und diese für Götter hielten. So hätten sie sich allerdings αυτοματως bewegt, wenn dies so viel

dern nach einem bestimmten und unausgesetzt beobachteten Urtheil der Götter bestände. Diese Götter waren, wie er weiter zeigt, die Gestirne selbst. Die Chaldäer legten also jenes vernünftige Urtheil, nach welchem sich die Weltkörper bewegten, in diese Weltkörper selbst, ohne ein Wesen von ihnen zu unterscheiden, welches ihnen die Gesetze ihrer Bewegung vorgeschrieben habe. So scheinen also die Chaldäer die ältesten Pantheisten in gewissem Sinne zu seyn.

Nach Anleitung der sehr unvollkommenen Kenntnisse, welche sie von der Astronomie besaßen, glaubten sie an einigen der Gestirne einen größern Einfluß auf die Bewegungen der übrigen zu bemerken, als an andern, ohne jedoch die geringste Ahndung von einem allgemeinen Gravitationssystem zu haben, nach welchem ein solcher Unterschied des Einflusses wirklich statt findet. Sie machten dem zu Folge gewisse Eintheilungen unter ihren Gestirngöttern, die weiter nicht hierher gehören.

Da

viel heißen sollte als nach eignem Willen. Es muß daher in dieser Stelle von einer durch mechanische Naturkräfte bewirkten Bewegung verstanden werden, die bey den göttlichen mit Verstand begabten Gestirnen nach der Meynung der Chaldäer so wenig statt finden sollte als eine zufällige.

Da ihr Religionssystem ganz aus theoretischen Meinungen entsprungen war, so konnte es keinen sehr vortheilhaften praktischen Einfluß haben. Auch waren ihre Priester, welche am ersten fähig waren, die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen, die lasterhaftesten und verächtlichsten Menschen, welche je gelebt haben, und ihr Religionscultus ward, je nachdem es denjenigen, die das Volk vermittelst desselben leiten wollten, vortheilhaft scheinen mochte, mit den größten Abscheulichkeiten, mit Menschenopfern, Unzucht u. d. gl. vermischt, ohne daß man sagen könnte, sie hätten dadurch etwas den Grundsätzen ihrer Religion widersprechendes gethan, wenn diese auch nicht gerade darauf hinleiteten.

Da indessen das praktische Bedürfniß, welches den Menschen zur Religion leitet, auch bey diesem Religionssysteme seine Befriedigung suchte, so entstand daraus die Astrologie mit alle ihren abentheuerlichen Mißgeburten. Man hatte aus den regelmäßigen Bewegungen der Gestirne geschlossen daß sie Verstand hätten, und sich mit freyem Willen nach einer bestimmten Ordnung bewegten. Die Schlußart war völlig dieselbe, wie man aus den regelmäßigen Handlungen eines Menschen auf seinen Verstand schließt. Den Widerspruch, welcher zwischen einer bestimmten unabänderlichen Handlungs-

lungsweise und freyem Willen statt findet, übersah man. Man bemerkte mancherley wirkliche physische Einflüsse der Gestirne, besonders der Sonne und des Mondes, auf unsere Erde, und glaubte noch mehrere eingebildete zu bemerken. Man glaubte dem zufolge berechtigt zu seyn, alle die Einflüsse von ihnen zu erwarten, welche der natürliche Religionsglaube höhern Wesen überhaupt zuschreibt, d. h. alle diejenigen, welche der Mensch nicht durch eigene Kräfte zu bewirken vermag, und von denen gleichwohl sein Wohlstand abhängt. Sonst ist die Phantasie gewohnt, sich selbst ein menschenähnliches oder metaphysches Wesen zu schaffen, und an dasselbe jenen Religionsglauben, oft mit der größten Stärke und Innigkeit zu heften. Hier mußte es der menschliche Geist daher schon natürlich finden, den Gestirnen die Lenkung seiner Schicksale zuzutrauen, da man bereits von ihren Einflüssen sowohl als von ihrer Vernunft Beweise zu haben glaubte.

Aber nun kam es darauf an, die Beschaffenheit des Einflusses der Gestirne auf die menschlichen Schicksale näher kennen zu lernen. Es war sehr natürlich, daß diejenigen, welche zuerst jene Schlüsse aus ihren Beobachtungen über die Gestirne machten, von andern dafür angesehen wur-

den, daß sie ausser jener allgemeinen Kenntniß ihres Einflusses, auch noch besondere Kenntnisse von ihrem Einflusse in besondern und bestimmten Fällen hätten; und eben so natürlich war es, daß diese der Versuchung nicht widerstehen konnten, sich das Ansehen, welches ihnen diese Meinung ihrer Zeitgenossen zu versprechen schien, zu Nutze zu machen. So entstand die Astrologie, ein System der Täuschung und des Betruges, welches das größte Unheil auf der Erde gestiftet hat, aus an sich unschädlich scheinenden Irrthümern.

Die Religionsmeinungen der Chaldäer waren im ganzen Orient sehr verbreitet, und sie hatten großen Einfluß auf alle benachbarte Völker, auf Meder, Perser und Phönizier, vielleicht auch auf die Aegypter. Doch modificirten und verbesserten diese Völker zum Theil jene Meinungen, wie wir weiter sehen werden.

Bey den Chaldäern waren die Religionsbegriffe aus einer ganz andern Quelle entstanden, als bey der patriarchalischen Religion der Hebräer. Bey diesen gieng sie unmittelbar aus dem Gefühl des praktischen Bedürfnisses, der Voraussetzung des Einflusses eines höhern Wesen auf die menschlichen Handlungen und Schicksale hervor, und begründete einen Begriff von der Gottheit, der zwar sehr

menschl-

menschlich in Absicht auf seine Eingeschränktheit und Unvollkommenheit, aber doch auch menschlich in Absicht auf die moralischen Eigenschaften der menschlichen Natur war, die man der Gottheit in höherem Grade beylegte, und dadurch also doch einen, obgleich unvollkommnen Begriff von der Gottheit als einem moralischen Wesen erhielt. Bey den chaldäischen Sternanbetern hingegen, welche in spätern Zeiten im Orient wieder unter dem Namen der Sabier auftraten, gieng die Idee von höheren Wesen aus einem theoretischen Trugschlusse hervor, nach welchem man regelmäßig sich bewegende Wesen für vernünftige und freye Wesen hielt. Da es der Wesen dieser Art, die man beobachtete, mehrere gab, so mußte diese Art zu schließen nothwendig auf Polytheismus führen. Von ihren Eigenschaften erhellt aus dieser Schlußart weiter nichts, als daß sie Verstand und Willen hätten, und aus einer durch die Phantasie sehr vergrößert dargestellten Erfahrung, setzte man hinzu, daß sie auch einen großen Einfluß auf die Menschheit hätten. Ob ihr Verstand weise und ihr Wille gut, ob also ein vortheilhafter oder nachtheiliger Einfluß von ihnen auf die Menschheit zu erwarten sey, und ob derselbe sich nach moralischen oder willkührlichen Grundsätzen richte, darüber ließ sich nach jenen Prämissen nichts ausmachen. Es stand also der

Betrügerey der Priester nach diesem Religionssysteme ein unbegrenztes Feld offen, die auch nicht ermangelt haben, es in seinen Folgen zu einem der abscheulichsten zu machen, die je auf der Erde statt gefunden haben.

So groß ist der Unterschied zwischen einer Religion die von moralischen Begriffen ausgeht, und bey der dieselben gesetzgebend sind, und einer solchen, bey der theoretische Irrthümer zum Grunde liegen, nach denen sich die moralischen Begriffe richten müssen.

Drittes Capitel.

Nebst den Chaldäern standen wohl die Phönizier mit jenen hebräischen Nomaden, von deren religiöser Denkungsart wir die ältesten Nachrichten haben, in der nächsten Verbindung. Ein alter Schriftsteller, Eupolemus, den Eusebius *) anführt; behauptete sogar, daß sie von Abraham unterrichtet worden wären, welches aber wohl keine Rücksicht verdient, da er denselben zugleich zum Lehrer der Chaldäer und zum Erfinder der Astrologie

*) Eusebii praepar. evangel. IX, 17.

logie macht, von der, wie wir gezeigt haben, Abrahams Religionsmeinungen sehr verschieden waren, aus einer ganz andern Quelle flossen, und auf ganz andere Resultate führten. Einige neuere Schriftsteller *) haben Abrahams Freund Melchisedek für den Lehrer der Phönizier halten wollen. Allein seine Religionsgrundsätze; welche Abraham für ächt erkannte, waren von den phönizischen eben so verschieden als die abrahamischen, und entkräften vollends den sehr schwachen Beweis, welcher auf der Aehnlichkeit des Namens Melchisedek mit dem Sydek, den Sanchuniathon als den Vater der Kobiren, welche nach ihm phönizische Gelehrte oder Priester zu seyn scheinen, anführt.

Von den ursprünglichen Philosophemen der Phönizier, welche Beziehung auf die Religion haben, sind uns durchaus keine zuverlässigen Nachrichten übrig geblieben, von ihrer Religionsübung haben wir solche, welche zeigen, daß sie den Dienst der Gestirne mit der Verehrung vergötterter Menschen verbanden, und ihren Cultus mit alle den Abscheulichkeiten beflochten, welche sich mit diesen Reli-

*) Grotius, Cumberland und vorzüglich Michaeler in seiner Abhandlung über die phönizische Mysterien. Wien 1796. S. 59.

Religionsarten nur zu leicht verbinden lassen. Sie waren thöricht genug zu glauben, daß sie sich des Schutzes eines Gottes versichern könnten, wenn sie ihn an goldne Ketten legten, und so weit von allen moralischen Begriffen von der Religion entfernt, daß Menschenopfer unter ihnen gewöhnlich waren, bey denen sie ihre eignen Kinder nicht verschonten. Dies zeigt von einem tiefen Verderben ihrer Religion, und vom Mangel an allem vernünftigen Nachdenken über dasselbe. Was man sonst von ihren Religionsbegriffen hat entdecken wollen, beruht theils auf Schlüssen, die man von den Vorstellungsarten solcher Völker, mit denen sie in Verbindung standen, und auf die sie Einfluß hatten, auf die ihrigen gemacht hat, theils auf den Nachrichten, welche Eusebius vom Sanchuniathon aufbehalten hat.

Was die erste Quelle betrifft, so haben jene Schlüsse nur einen geringen Grad von Ueberzeugungskraft. Die Phönizier stifteten viele Colonien, in welche sie allerdings ihre ganze Masse von Ideen mitbrachten. Aber wir haben von den Religionsbegriffen dieser Colonisten so wenige Nachrichten, als von denen der Mutterstaaten Tyrus und Sidon, und das Wenige bestätigt blos das eben gesagte. Ob griechische Staaten, und welche, den

Phöni-

ziern ihren Ursprung verdankten, ist noch sehr zweifelhaft, und eben so sehr ist es die Frage: wie viel von den spätern Ideen derselben auf Rechnung jenes Ursrungs zu setzen seyn mögen. Bey denen Völkern, mit welchen die Phönizier blos in Handelsverbindungen standen, scheinen sie die gewöhnliche Politik handelnder Völker beobachtet zu haben, sich auf ihre Religionsbegriffe gar nicht einzulassen. Sie scheinen indessen eher noch von ihnen manche religiöse Meinungen angenommen, als solche zu ihnen gebracht zu haben, und überhaupt unter den Völkern nur in Absicht auf ihren Handelsgeist, sonst aber in keiner andern Rücksicht originell gewesen zu seyn.

Vorzüglich scheint kein freyes ursprüngliches Nachdenken über Religion bey ihnen statt gefunden zu haben. Dies ist das einzige zuverlässige Resultat, welches sich mir aus dem berühmten Fragment des Sanchuniathon beym Eusebius *) für die Religionsgeschichte der Phönizier zu ergeben scheint. Ich brauche mich hierbey nur wenig auf den historischen Werth desselben einzulassen, und will nur kurz meine Meinung darüber sagen.

Das

*) Eusebii praparat. evangel. lib. I. 10. ed. Vigerii p. 33. seq.

Das Wort Sanchuniathon scheint mir gar kein eigenthümlicher Name gewesen zu seyn, sondern einen Gelehrten oder Philosophen überhaupt bey den Phöniziern bezeichnet zu haben. Dies bestätigt sowohl die Erklärung des Theodoret, nach welcher es einen Liebhaber der Wahrheit bezeichnet haben soll, als die des Bochant, der es durch Eiferer für die Lehre oder Gelehrsamkeit erklärt *). Auch läßt sich hieraus am ersten einsehen, wie mehrere Schriftsteller von Sanchuniathons aus verschiedenen Zeitaltern haben sprechen können.

Die Theogonie und Kosmogonie selbst, welche Philo von Byblus von einem solchem Sanchuniathon oder phönizischen Weisen nach dem Eusebius entlehnt zu haben vorgab, enthält weiter nichts als Philosopheme der Art, wie man sie dem Orpheus zuschreibt, und die von Thales deutlicher und zusammenhängender gemacht worden zu seyn scheinen, und griechische Mythen und Sagen. Ihren Werth kann man am besten nach dem Urtheil bestimmen, welches Sanchuniathon nach dem Euse-

*) Man sehe die Memoires sur les Pheniciens par M. l'Abbé *Mignot*** in der Histoire de l'acad. des Inscriptions T. XXXIV. p. 64. und über das Ganze vorzüglich Meiners hist. de deo. P. I. p. 63.

Eusebius selbst darüber fällte *). Er sagt nämlich: Die Griechen hätten sich diese Fabeln zugeeignet, und sie weiter ausgeschmückt. Durch ihren Reitz hätten sie die Wahrheit selbst unterdrückt; Denn, setzt er hinzu, unsre Ohren, die von Jugend auf an diese Fabeln gewöhnt, und von vielen Jahren her für dieselben eingenommen worden sind, betrachten sie als ein geheiligtes Unterpfand. Das Alter, welches ihnen Würde giebt, macht es schwer, sich von ihnen los zu machen, und so scheint die Wahrheit Fabel, Fabeln aber Wahrheit zu seyn". Wenn das wirklich Worte eines Sanchuniathon sind, so zeigt er sich dadurch mehr als einen Weisen, als durch alles übrige was er erzählt, beweißt aber auch, daß er bey den Religionsbegriffen seines Volks nichts zu denken gewußt, und gar keine eigenthümlichen Vorstellungsarten desselben gekannt habe, weil er uns sonst diese, und nicht diejenigen, welche sie von den Griechen angenommen hatten, mitgetheilt haben würde. Denn das Wenige, was darunter allenfalls phönizischen Ursprungs seyn könnte, kommt gegen das griechische in gar keine Betrachtung, und verliert ohne dasselbe allen Sinn und Zusammenhang.

*) Euseb. praep. p. 39. D.

Viertes Capitel.

Unter allen Völkern des Alterthums haben wohl die Aegypter am meisten die Augen der Forscher der Religionsgeschichte auf sich gezogen. Man hat fast alle denkbaren Religionsarten bey ihnen gefunden, oder ihnen beygelegt. Herodot fand bey ihnen seine griechischen Fabeln und Mysterien, Plato, der in seinen Schriften seine Philosopheme eher allen andern Menschen als sich selbst zuschreibt, legte ihnen einige derselben bey, und ward dafür, vielleicht sehr wider seinen Willen, für ihren Schüler gehalten; Diodor aus Sicilien hielt ihre Religion größtentheils für historisch, und betrachtete sie als Materialien für seine Geschichte; Plutarch legte altplatonische, und Porphyr und Jamblich neuplatonische Philosophie hinein; neuere Schriftsteller haben bald eine verderbte, bald eine geheimnißvoll verhüllte Offenbarungsreligion bey den Aegyptern gesucht.

Aus den Resultaten neuerer Forschungen *) ergiebt sich, daß alle die Quellen, welche wir für die Religionsgeschichte der Aegypter besitzen, mit großer Vorsicht gebraucht werden müssen, und daß nach Abzug dessen, was die Griechen durch Nationalstolz, durch Schmeicheleyen und Prahlereyen der Aegypter, und durch den Hang, ihre eigenthümliche Philosophie überall zu finden, verleitet, den ursprünglichen Ideen der Aegypter hinzugefügt haben, nichts eigentliches übrig bleibt, als eine astronomische Religionslehre, und ein religiöser Dienst, welchen die Aegypter den Thieren leisteten. Die erstere war den Aegyptern zwar nicht ganz eigenthümlich, hatte aber doch so manche besondere Modifikationen durch die individuelle Lage dieses Volks erhalten, daß die Griechen sich nicht zuschreiben konnten, der letztere aber war so toll, daß sie ihn sich nicht zueignen wollten. Da wir nur in den ursprünglichen Religionsmeinungen eines Volks Spuren des Nachdenkens über Religion suchen können, so haben wir hier allein auf diese Umstände Rücksicht zu nehmen.

Eine

*) Vorzüglich aus den vortrefflichen, sehr gelehrten und scharfsinnigen Critiken des Herrn Hofrath Meiners in seinem Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegyptier. Göttingen 1775.

Eine astronomische, oder eigentlicher, eine chronometrische oder Kalenderreligion nennt man die Religion der Aegypter in so fern, als mit einem jeden ihrer Götter ein gewisser Zeitabschnitt, ein Jahr, oder ein Cyclus von Jahren, ein Monat, Woche oder Tag bezeichnet ward. So bezeichnete z. B. Neith das astronomische Jahr, Osiris das Sonnenjahr, Isis den Monat überhaupt, eine Classe von zwölf Göttern die zwölf Monate, eine andere von Acht Göttern die Woche mit ihren sieben Tagen, eine dritte noch manche andere Zeitbestimmungen. Die Priester dieser Götter mußten sorgfältig darauf halten, daß diese Zeitbestimmungen beobachtet wurden, sie mußten den Anfang und das Ende einer jeden dieser Zeitperioden durch gewisse Ceremonien bezeichnen, und dem Volke bekannt machen. Auch waren die Tempel dieser Götter so gebaut, daß Zeitbestimmungen an ihnen bemerkt werden konnten, so daß z. B. die Sonne zu einer gewissen Zeit jährlich durch ein kleines Fenster an einen gewissen Ort im Tempel schien, und dadurch den Ablauf des Jahres anzeigte. So viel ist durch die Beobachtungen einiger scharfsinnigen und gelehrten neuern Forscher ausgemacht *). Allein

*) Man sehe Gatterer de theogonia Aegyptiorum in Commentatt. Soc. Reg. Scient. ad a 1784 et 85 class.

Allein wir dürfen hieraus eben so wenig schließen, daß die Götter der Aegypter weiter nichts gewesen wären als Kalenderzeichen, als man nach Jahrtausenden wird folgern können, daß die catholischen Christen nichts als Kalenderzeichen verehrt hätten, weil ihre Heiligen den Kalender füllen, ihre Tempel mit Uhren versehen sind, welche zur Zeiteintheilung dienen, und einige ihrer gottesdienstlichen Personen für den richtigen Gang dieser Uhren sorgen müssen.

Göttliche Verehrung eines Schriftzeichens für eine Zeitbestimmung! ein Gott, der nichts weiter ist, als ein Schriftzeichen, und ein Schriftzeichen welches ein Gott ist! wer vermag sich hierbey etwas zu denken? welches Volk wird einem Schriftzeichen Tempel bauen, Opfer bringen und Priester für dasselbe erhalten? Man betrachtet nach dieser Hypothese die ganze Religion der Aegypter als eine Policeyanstalt, die also im Grunde ganz und gar keine Religion wäre. Oder sollte sie doch wirklich den Schein der Religion gehabt, das Volk wirklich etwas mehr als Kalenderzeichen unter seinen Göttern

class. histor. et philolog. p. 1-57, und besonders Phamenophis oder Versuch einer neuen Theorie über den Ursprung der Kunst und Mythologie von Carl Friedrich Dornedden. Göttingen 1797.

tern verstanden, und nur etwa der Policeymeister das ganze Geheimniß gewußt haben? Dann wären ja doch jene Götter wenigstens für das Volk etwas mehr gewesen als Kalenderzeichen, und es bleibt immer die Frage übrig: was es sich dabey dachte, und was sie ihm waren?

Diese Frage ist in der That schwer zu beantworten, und ich kann mich hier um so weniger auf eine befriedigende Beantwortung derselben einlassen, da sich kein wichtiges Resultat für die Religionsphilosophie daraus erwarten läßt. Vielleicht waren die Kalendergötter der Aegypter gleich unsern Kalenderheiligen vergötterte Menschen, wie Diodor von den meisten behauptet, der bey dieser Behauptung vielleicht nur in so fern gefehlt hat, als er bey den Aegyptern dieselben vergötterten Menschen suchte, welche die Griechen verehrten. Am nächsten aber liegt bey solchen Göttern, mit deren Namen man Zeiteintheilungen bezeichnete, freylich die Idee von vergötterten Gestirnen, welche auch durch die meisten Nachrichten bestätigt wird, nach welchen die Aegypter unter dem Osiris die Sonne und unter den Isis den Mond, und neben diesen noch viele andere Gestirne und Constellationen göttlich verehrten. So wäre der Ursprung eines Theils der Religion bey den Aegyptern derselbe gewesen,

wie

wie bey den Chaldäern, wobey sich jedoch nicht ausmachen läßt, welches von beyden Völkern den Sterndienst von dem andern angenommen habe, oder ob sie nicht beyde vielleicht unabhängig von einander darauf gekommen sind. Wenigstens nahm die Verehrung der Gestirne bey den Aegyptern eine andere und vernünftigere Richtung als bey den Chaldäern. Denn ob es gleich auch bey ihnen nicht an astrologischen Betrügereyen gefehlt haben mag, so erwarteten sie doch nicht blos die Bestimmung ihrer Schicksale, von einem geheimen und übernatürlichen Einfluß der Gestirne, sondern sie bedienten sich des natürlichen Einflusses derselben zu nützlichen Zwecken, besonders zu Eintheilung der Zeit, die ihnen der jährlichen Ueberschwemmung des Nils wegen, von welcher die Fruchtbarkeit ihres Landes abhieng, vorzüglich nothwendig war.

Eine andere höchst sonderbare Richtung des religiösen Triebes finden wir in dem Thierdienst der Aegypter. Sie leisteten theils ganzen Classen von Thieren, theils einzelnen Individuen derselben einen Götzendienst, bey welchen ihr Eifer in Uebernehmung der größten Beschwerlichkeiten desselben, die Kosten, welche sie darauf verwendeten, und die Bigotterie, mit welcher sie denselben behaupteten, alle Stufen des größten Fanatismus erreichte und

über-

überstieg, der je unter Menschen statt gefunden hat. Sie errichteten ihnen Tempel, verordneten ihnen Priester und Priesterinnen, brachten ihnen Opfer, und erflehten von ihnen Seegen für ihre Kinder. Sie beteten fast alle vierfüßige Thiere in ihrem Lande, viele Gattungen von Vögeln, sogar Gewürme und Schlangen, und selbst einige Fischarten an. Sie heiligten nicht blos nützliche, sondern auch schädliche Thiere, und verfuhren dabey ohne alle vernünftige Gründe. Einige der nützlichsten Thiere, wie z. B. Schweine und Esel, wurden von ihnen sogar im hohen Grade verabscheut, und zum Zeichen des Fluchs, welchen sie auf sie legten, an gewissen Tagen von Anhöhen herabgestürzt. Aus den göttlichen Thiergeschlechtern wählte sich entweder die ganze Nation, oder einzelne Distrikte, Städte und Dörfer ein besonderes Individuum zum Schutzgott, und brachten es in einen für dasselbe bestimmten Tempel, wo man es mit verschwendischer Pracht bediente. Nicht blos die ihm bestimmten Priester und Priesterinnen, sondern auch die angesehensten und edelsten Männer rechneten es sich zur Ehre die heiligen Thiere zu bedienen. Es waren ihnen Ländereyen zugetheilt, und reichliche Einkünfte. Ausserdem brachten sie ihnen noch freywillig die kostbarsten Leckerbissen, während

sie

sie sich selbst am nothwendigsten Lebensunterhalt abbrachen, und am Papyrus kauten, wohlfeile Kräuter aßen, oder kümmerlich von gedörrten Fischen sich nährten. Selbst den prächtigsten Schmuck und die ausgesuchtesten Wohlgerüche verwendeten sie für die gegen diese Wohlthaten ganz unempfänglichen Thiere. Man hielt ihnen einen Harem der schönsten Kebsweiber ihres Geschlechts, ja die Aegypter gaben selbst nach Herodot (II, 46.) ihre eignen Weiber den häßlichsten Thieren preis. Wenn heilige Thiere starben, so wurden sie auf die kostbarste Art einbalsamirt und begraben, und nach Diodor oft mehr als eine Tonne Goldes auf ein solches Begräbniß verwendet. Durch den Tod eines heiligen Thieres ward das Haus, der Distrikt, oder das ganze Land in die tiefste Trauer versetzt, und mit den schwersten Trauerkosten bedrückt. Die Ermordung dieser Thiere, selbst die unvorsetzliche, ward unvermeidlich mit dem Tode bestraft, und wenn auch der Tod eines solchen Verbrechers das ganze Land in Gefahr setzte. Dabey waren sie so wenig einig über die Grundsätze ihres Thierdienstes, als consequent in denselben. Sie heiligten einzelne Individuen mancher Thierclassen, und andere schlachteten und verzehrten sie ohne Bedenken. So schlachteten sie z. B. Ochsen, enthielten sich aber

der Kühe. Dagegen beerdigten sie gefallene Ochsen sorgfältig, Kühe warfen sie in den Nil. Einige Distrikte verehrten gewisse Thiere, andere verabscheuten sie, und schlachteten und verzehrten sie ohne Bedenken. Darüber fand unter ihnen die größte Erbitterung statt, die oft in blutige Fehden ausbrach.

Man hat mannichfaltige Ursachen dieser höchst sonderbaren religiösen Erscheinung aufgesucht. Da der Ursprung derselben über alle Geschichte hinaus liegt, so scheinen die Aegypter selbst die Ursachen derselben nicht gewußt zu haben, oder doch zweifelhaft darüber gewesen zu seyn. Herodot verschweigt sie als heilige Geheimnisse. Dem Diodor wurden mancherley Ursachen derselben angegeben. Die erste war eine Sage, nach welcher sich die Götter der Aegypter einst in Thiere verwandelt haben sollten, die zweyte eine andere Sage, nach welcher die Thiere Feldzeichen seyn sollten, unter deren Anführung man glücklich zu seyn glaubte, und sie daher aus Dankbarkeit verehrte, die dritte war die Nützlichkeit der Thiere. Eine vierte war die Politik der Könige, vermöge welcher sie jedem Distrikte andere Götterthiere zuzutheilen, sie dadurch in Uneinigkeit zu erhalten und Verschwörungen vorzubeugen wußten. Plutarch führt ausser diesen drey

andere

andere Ursachen an: Die erste ist, weil die Aegypter an Seelenwanderung geglaubt, und daher den Seelen ihrer verstorbenen Vorfahren in den Thieren wohlzuthun gemeint hätten. Die andere ganz entgegengesetzte Ursache ist, man habe die Thiere für ein Eigenthum des bösen Gottes gehalten, und sie gescheut und ihnen geschmeichelt, um seine Bosheit einzuschläfern. Die dritte Ursach ist, weil man an den Thieren gewisse Aehnlichkeiten mit den Göttern und ihren Eigenschaften bemerkt hätte. Porphyr setzt hierzu noch eine Meinung, nach welcher die Gottheit alles beleben, und vorzüglich in den Thieren wohnen soll *). Unter den Meinungen der neuern zeichnet sich die von Marsham und Dornedden aus, nach welcher die Thiere dadurch zu ihrer Verehrung gelangt wären, daß man sich ihrer als Schriftzeichen bedient hätte. Marsham glaubt nämlich, man wäre, indem man die Gottheit und ihre Eigenschaften mit diesen Thieren bezeichnet hätte, am Ende dazu bewogen worden, ihnen einen Theil der Göttlichkeit der Objekte beyzulegen, wovon

*) Man sehe hierüber Meiners Abhandlung über den Thierdienst der Egyptier, und die wahrscheinlichen Ursachen seiner Entstehung und Erweiterung in seinen vermischten phil. Schriften, Thl. I. S. 192 u. f.

von sie nur Zeichen waren. Dornedden meynt dagegen, man habe sie nur deswegen geheiligt und verehrt, weil es sonst schwer würde gewesen seyn, es im Gedächtnisse zu behalten, was sie als Schriftzeichen bedeuten sollten. Man habe also blos, um dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, den Thieren eine so ausserordentliche Verehrung gewidmet *). Welch ein ungeheures Mittel zu Erreichung eines sehr kleinen Zwecks! Es wäre schon viel gewesen, wenn man jene herumlaufenden Buchstaben nicht geschlachtet hätte, weil man sie brauchte um dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen. Aber ihnen Tempel zu bauen, sie anzubeten, ihnen die kostbarsten Geschenke zu machen, um ihrer willen zu darben, sich untereinander zu bekriegen, und Menschen, um ihres unvorsätzlichen Mordes willen zu tödten, — das würden gewiß die ungleich wohlthätigern Buchstaben unsers Alphabeths, wenn sie, wie die Zahlen bey Lichtenberg, in Person erscheinen könnten, nicht verlangen!

Keine der angeführten Ursachen dürfte wohl an und für sich hinreichend seyn, um jenes merkwürdige Phänomen zu erklären. Alle zusammen, oder

*) Phamenophis von Dornedden besonders in der Abhandlung über den sogenannten Thierdienst der Aegypter. S. 313. u. f.

oder doch die meisten derselben, können zwar zur Erhaltung des Thierdienstes bey den Aegyptern beygetragen haben, aber zu seiner Entstehung wirkten sie gewiß nicht gemeinschaftlich. Man hat um die Ursachen dieses Thierdienstes zu erforschen, sorgfältig zu unterscheiden, wodurch er ursprünglich entstanden ist, und welche Gründe die Aegypter bewogen habe, ihn beyzubehalten. Es ist nicht vorauszusetzen, daß dieser Thierdienst auf einmal durch einen gemeinschaftlichen Einfluß des ganzen Volks entstanden sey. Denn welche Gründe hätten stark genug seyn können, ein ganzes Volk auf einmal zu so wichtigen, beschwerlichen und drückenden Veranstaltungen zu bewegen, als dieser Thierdienst erforderte, welche Vorstellungen hätten rührend genug seyn können, es mit dem Eifer zu entflammen, mit welchem dieser Dienst von den Aegyptern geleistet wurde? Unter den angeführten Ursachen sind keine dieser Art, wenigstens konnte keine davon auf einmal auf ein ganzes Volk mit der Kraft wirken, welche hier erfodert wird. Es ist daher nicht zu zweifeln, daß dieser Dienst einen schwachen Ursprung gehabt habe, nach und nach zu der Höhe emporgewachsen sey, welche er erreichte, und dann durch die meisten der angeführten Ursachen in Verbindung mit der Macht der Gewohnheit, dem An-

sehn des Alterthums, dem Eigennutz der Priester, und jener besondern Liebe, welche oft bey Menschen zu gewissen Thieren statt findet, erhalten worden sey. Wir fragen indessen hier nicht sowohl, warum die Aegypter bey ihrer gottesdienstlichen Verehrung der Thiere so handelten, wie sie thaten, sondern was sie dabey gedacht, und zwar ursprünglich gedacht haben? Aus alle dem vorhergehenden läßt sich dieses nicht hinreichend beantworten, die Griechen konnten es nicht ergründen, und selbst die spätern Aegypter, die sich weiter nichts dabey dachten, als daß sie der Autorität ihrer Vorfahren, oder den Vorurtheilen des großen Haufens, oder ihren persönlichen Vortheilen dabey fröhnen mußten, würden wohl kaum haben sagen können, was die ersten Thieranbeter dachten. Auch uns würde die Frage unbeantwortlich seyn, wenn nicht neuere Reisende an der entgegengesetzten Küste von Afrika am Senegal, und bey andern wilden Völkern, welche ungefähr auf derselben Stufe der Cultur standen, auf welcher sich die Aegypter befinden mochten, als der Thierdienst bey ihnen entsprang, ähnliche Gebräuche entdeckt hätten, nach welchen sie Gegenstände göttlich verehrten, an denen auch der größte Scharfsinn nichts göttliches entdecken kann, wenn er sich auch zu dem niedrigsten Begriff von

Gött-

Göttlichkeit herabläßt. Diese Gegenstände sind unter dem nach dem portugiesischen gebildeten Namen der Fetische, und ihre Verehrung unter dem des Fetischismus bekannt.

Auf den ersten Anblick scheint diese Aeuserung der Religiosität ungebildeter Menschen den gröbsten Aberglauben und einen gänzlichen Mangel an allem Vernunftgebrauch zu verrathen. Und doch war sie wohl ursprünglich eine natürliche Wirkung des religiösen Triebes, und eine Folge eines obgleich beschränkten, aber doch sinnreichen Nachdenkens ungebildeter Naturmenschen. Man höre, wie sich einst ein Wilder in Amerika, der als einen solchen religiösen Gegenstand, den er in seiner Sprache einen Manitu nannte, einen Stier verehrte, darüber erklärte *). Er sagte: "es sey nicht der Stier selbst, den er anbete, sondern ein Manitu der Stiere, der sich unter der Erde befände, und alle Stiere beseelte"; er setzte hinzu: daß diejenigen, deren Manitu ein Bär wäre, einen ähnlichen Bärenmanitu verehrten, und gab zu, daß es auch einen solchen Manitu des Menschen gäbe. Man sieht

*) M. s. Ueber den Dienst der Fetischengötter. Aus dem Franz. von de Brosse. Berlin und Stralsund 1785. S. 40.

sieht hieraus, daß der ursprüngliche Fetischism voraussetzt: 1) Daß der Mensch sich ein höheres Wesen als Princip irgend eines Lebens, einer Kraft, oder einer Wirkung denke. 2) Daß er mit einem solchen Wesen in gewissen Verhältnissen zu stehen, und einen Einfluß desselben auf sich und seine Schicksale zu erkennen glaube, und daher gegenseitig auf dasselbe zu wirken wünsche. 3) Daß er, um den Begriff desselben fest zu halten, ihn an irgend einen sinnlichen Gegenstand knüpfe.

Der rohe Naturmensch ist nicht so fähig, Begriffe, die er durch bloses Nachdenken gebildet hat, festzuhalten, ohne sie an einen sinnlichen Gegenstand zu knüpfen, wie wir es sind, die wir von Jugend auf zur Abstraktion und zur Erschaffung von Gegenständen der Phantasie angeleitet werden. Es ist ihm daher ein Hülfsmittel für seine natürliche Logik, daß er einen solchen übersinnlichen Begriff an etwas sinnliches anknüpft. Der sinnliche Gegenstand ist ihm also eine natürliche Hieroglyphe, gegen deren Gebrauch sich gewiß nichts einwenden läßt, der vielmehr als ein Produkt natürlichen Nachdenkens Beyfall verdient.

Dies führt uns auf die Aegypter zurück. Bey ihnen finden wir eine göttliche Verehrung von Gegenständen, an denen sich gar nichts göttliches und

ver-

verehrungswürdiges erkennen läßt, wir finden ferner Hieroglyphen, d. h. willkührliche Zeichen für Gegenstände des bloßen Nachdenkens, d. h. für übersinnliche Gegenstände. Die Aegypter verehrten also die Thiere, und wie wir es dem Juvenal leicht glauben können, auch andere Gegenstände, als Hieroglyphen, und dachten sich unter diesen Zeichen ursprünglich nichts anders als das Bezeichnete.

Hiergegen hätte nun die gesunde Vernunft gewiß nichts einzuwenden, eben so wenig als gegen jenen Fetischismus, den wir den reinen oder ursprünglichen nennen können. Aber dieser Fetischismus oder Hieroglyphendienst, welches im Grunde eins und dasselbe ist, und wohl passender mit dem letzten Namen bezeichnet werden könnte, scheint in seiner Reinheit nur ein vorübergehender flüchtiger Gedanke zu seyn. Er konnte schon bey denen, welche zuerst einen übersinnlichen Gegenstand des Nachdenkens an einen sinnlichen knüpften, um ihrer Phantasie und ihrem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, ausarten. Noch mehr aber war er der Ausartung unterworfen, sobald er von seinem Erfinder zu einem andern übergieng.

Der Grund dieser Ausartung so wie der meisten Verderbnisse ächter religiöser Ideen, war jene so gewöhnliche Verwechselung des subjekti-

ven in den religiösen Begriffen, mit dem objektiven, welche von jeher in der Religionslehre die gröbsten Verwirrungen gestiftet hat, und doch sehr leicht und natürlich, den wissenschaftlichen Denker selbst schwer zu vermeiden, dem ungebildeten aber fast unvermeidlich ist. Jene Verbindung der durch Nachdenken gefundenen Begriffe von höheren übersinnlichen Wesen mit sinnlichen Gegenständen, wurde von den ursprünglichen Denkern willkührlich und aus klugen Absichten gemacht. Sie war also vollkommen subjektiv. So lange sie als subjektiv betrachtet [illegible], mußte sie nicht allein völlig unschädlich, sondern selbst nützlich seyn, und dem Gedächtnisse sowohl als der Phantasie zu Hülfe kommen. Aber nur zu leicht vergaß man, daß diese Verbindung des sinnlichen mit dem übersinnlichen subjektiv und willkührlich war. Man fieng an, sie für eine wesentliche und nothwendige Verbindung zu halten, welche wirklich zwischen jenen Gegenständen statt fände, und also objektiv wäre. Daher kam es, daß man die Eigenschaften des Zeichens und des Bezeichneten völlig mit einander verwechselte. Man widmete dem sinnlichen Gegenstande die Verehrung, welche dem übersinnlichen gebührte, und legte dem höheren Wesen die Eigenschaften des Thieres bey, bey dem man sich anfänglich ohne alle

weitere

weitere Beziehung an jenes hatte erinnern wollen. So entstanden aus der Vermischung des Begriffes der Thiere und der Götter Gegenstände einer religiösen Verehrung, die nicht widersprechender, und ein Cultus, der nicht unvernünftiger seyn konnte.

Das bisher gesagte reicht vollkommen hin zu zeigen, wie der so unvernünftige Thierdienst der Aegypter aus vernünftigen Nachdenken durch eine leichte Verirrung entstanden seyn kann, und genügt überhaupt, die irrigen Begriffe zu entwickeln, die ihm zum Grunde lagen. Nicht völlig aber möchte dadurch der ungemeine Eifer erklärt seyn, mit welchem die Aegypter die drückenden Gebräuche dieser unvernünftigsten aller Religionsarten beobachteten. Diese Erklärung gehört nur in so fern hierher, als dadurch die Richtigkeit der angegebenen Grundideen des ägyptischen Thierdienstes bestätigt wird. Ich glaube daher, daß der Grund jenes Eifers eben darinn lag, daß man lebende und empfindende Wesen an die Stelle der Götter setzte, bey denen man voraussetzen und wahrnehmen konnte, daß die ihnen gewidmete Verehrung wirklich etwas auf sie wirkte, welches bey blosen metaphysischen und durch die Phantasie dargestellten Göttern weniger statt findet.

Es bleibt nur noch die Frage übrig: ob und wie dieser Thierdienst mit dem oben angeführten Sterndienst zusammen hieng? Ursprünglich scheint dies nicht der Fall gewesen zu seyn, wie aus dem sehr verschiedenen Ursprunge beyder erhellet. Der Thierdienst scheint älter zu seyn, weil er die Frucht einer Stuffe der Cultur ist, auf welcher sich die Menschen eher befinden, ehe sie zu solchen Begriffen gelangen können, wie der Sterndienst voraussetzt. Sobald aber die Aegypter diesen erfunden, oder von einem andern Volke angenommen hatten, konnten sie beyde leicht mit einander verbinden, indem sie Thiere zur Bezeichnung der Gestirngötter wählten, und verbanden sie auch wirklich. Ihre religiösen Begriffe erhielten dadurch eine neue und sonderbare Mischung, die nicht wenig dazu beytragen mußte, sie so räthselhaft zu machen wie wir sie wirklich finden.

Man hat neben den religiösen Vorstellungsarten, welche der Sterndienst und der Thierdienst der Aegypter voraussetzen, und die sich, wie wir gezeigt haben, ursprünglich allerdings auf Nachdenken gründen, ihren Priestern eine geheime philosophische Theologie zuschreiben wollen *). Allein aus historischen Gründen läßt sich eine solche nicht

*) M. s. Vogels Versuch über die Religion der alten Aegypter und Griechen. Nürnb. 1793. 4. S. 131.

nicht erweisen. Es läßt sich vielmehr wahrscheinlich machen, daß bey jenen Priestern nicht viel Nachdenken über die Religion zu suchen ist *).

Eine solche geheime Theologie könnte nun entweder wirklich in Verbindung mit ihrer Volksreligion gewesen seyn; sie könnte eben die vernünftigen Begriffe erhalten haben, welche derselben zum Grunde lagen, und die wir zuvor entwickelt haben. Sie könnte zugleich den Schlüssel zu alle den Verirrungen enthalten haben, durch welche diese Volksreligion eine so sonderbare Gestalt erhalten hat. Allein von dem allen findet sich in den mancherley Erklärungen, welche die ägyptischen Priester von ihren religiösen Gebräuchen machten, keine Spur. Sie wollten zwar, besonders bey den Griechen, gern für aufgeklärter gelten als das Volk, und überhaupt ihrer Religion eine besondere Wichtigkeit geben. Aber sie glaubten dieses am besten dadurch thun zu können, wenn sie griechische Mythen und Philosopheme damit verbanden. Sie bequemten sich daher bey ihren Erklärungen nach den Meinungen, welche sie bey demjenigen, der sie darum fragte, bemerkten, oder voraussetzen konnten, und speißten einen Herodot mit Mythen und mysteriösen Deutungen,

*) Meiners Religionsgeschichte der ältesten Völker. S. 256. u. f. Historia doctrinae de vero Deo. p. 23. seq.

tungen, einen Plato mit Philosophemen, einen Diodor mit Geschichten ab. Es ist selbst, wie aus dem obigen erhellet, nicht einmal wahrscheinlich, daß sie die wahre Quelle ihrer religiösen Gebräuche kannten. Denn historische Nachrichten konnten sie davon nicht haben, weil ihr Ursprung in ein Zeitalter fällt, von dem keine Geschichte herkommen kann, und ihn durch philosophische Untersuchungen zu ergründen, so wie wir es gethan haben, würde eben diejenige philosophische und religiöse Aufklärung voraussetzen, welche wir vergebens bey ihnen suchen.

Es berechtigt uns also nichts, irgend eine geheime Theologie bey den ägyptischen Priestern vorauszusetzen, die sie als eine bestimmte und begründete Wissenschaft besessen, und einander selbst insgeheim und etwa auch aufgeklärten Fremdlingen mitgetheilt hätten. Es ist zwar nicht zu zweifeln, daß es auch unter ihnen Denker gegeben haben mag, die sich zu reineren Religionsbegriffen erhoben. Aber es läßt sich nicht erweisen, daß solche ein Eigenthum ihres ganzen Ordens durch Mittheilung geworden seyen. Es läßt sich vielmehr voraussetzen, daß es bey einer so verderbten und in Unsinn übergegangenen Religion, deren vernünftigen Ursprung sie nicht einsahen, mehr Religionsverach-

verächter und Gotteslängner unter den ägyptischen Priestern gegeben haben mag, als bey irgend einer andern Religion, und daß sie sich daher ihrer Religion nur als eines Gaukelspiels zur Täuschung des Volks, und zur Befriedigung ihres Eigennutzes und ihrer Herrschsucht bedient, und dadurch ihre Thorheiten und Verderbnisse ins Unendliche vermehrt haben mögen.

Fünftes Capitel.

Bey keinem Volke des Alterthums haben wohl einzelne Menschen ihre Anlagen bis zu einem so hohen Grade von Vollkommenheit ausgebildet als bey den Griechen. Denn ob es gleich ein Vorurtheil ist, wenn man, wie es jetzt gewissermaasen Mode ist, von den Griechen wie von einer höhern Menschengattung spricht, hinter welcher die übrige, selbst die gegenwärtige Menschheit im Ganzen genommen weit zurück steht, die von den übrigen Menschen nie erreicht worden ist, ja vielleicht unerreichbar seyn soll; so ist es doch gewiß, daß einzelne

zelne Helden, Gesetzgeber, Philosophen, Dichter und Künstler unter ihnen sich so weit über ihre Zeitgenossen erheben, daß nicht leicht Beyspiele unter andern Völkern von Menschen gefunden werden, die sich in einem so hohen Grade vor ihres Gleichen auszeichneten.

Diese Bemerkung, welche sich durch die ganze griechische Geschichte hindurch bis zu den Zeiten hin, da die Griechen ausgeblüht hatten bestätigt, giebt uns den Schlüssel zu der Entstehungsart eines Hauptbestandtheils ihrer religiösen Ideen nemlich zu ihrer Menschenvergötterung. Es ist schwer zu erklären, wie Menschen ihres Gleichen je in einem so erhabenen Lichte betrachten konnten, daß sie mit der Person von Individuen aus ihrer Mitte den Begriff der Göttlichkeit zu verbinden fähig waren, jenen Begriff in dem schon das Uebermenschliche liegt, und dem daher jeder Mensch durch seine Existenz selbst zu widersprechen scheint. Nur da kann dieses daher statt finden, wo einzelne Menschen sich so weit über ihres Gleichen erheben, daß die Uebrigen sich die Erhabenheit ihrer Eigenschaften gar nicht zu erklären wissen, und sie eben so unbegreiflich als unerreichbar finden. Wo der Mensch einmal etwas Unbegreifliches gefunden hat, da wird es ihm leicht noch

mehr

mehr dergleichen zu vermuthen. Er freuet sich ein Subjekt gefunden zu haben, an welches er alles was ihm unbegreiflich ist anknüpfen kann, und glaubt durch diese Anknüpfung selbst das Unbegreifliche begriffen zu haben. So konnten die ältesten rohen Griechen, die so weit unter der Höhe zurückblieben, zu welcher sich Einzelne unter ihnen erhoben, oder zu erheben schienen, durch Bewunderung ihrer Geistes- und Körperkräfte, durch Furcht vor ihrem Heldenarm und durch Dankbarkeit für die Wohlthaten die sie von ihnen empfangen hatten, auf den Gedanken kommen, daß dies die Wesen wären, an deren übermenschliche Kräfte zu glauben und von welchen die Lenkung ihrer Schicksale zu erwarten, sie das zur Religion leitende Gefühl ihrer Beschränkung trieb.

Es läßt sich nicht erweisen ob je ein Mensch bey seinem Leben im Ernste sey vergöttert worden. Denn Vergötterungen welche in spätern Zeiten der Stolz von Tyrannen erzwang, oder die Schmeicheley niedriger Sklavenseelen erzeugte, kommen hier nicht in Betrachtung, wo nur von Wirkungen eines freyen Denkens die Rede seyn kann. Der Tod, sollte man glauben, widerspreche aller Menschenvergötterung, und zeige diese kindische Operation des menschlichen Verstandes in ihrer ganzen Blöße.

Aber nein, wir sehen die Griechen auch an den Gräbern ihrer Götter knieen und hören wie sie bey ihren Festen und Mysterien die Begräbnisse der Unsterblichen feyern. Der Glaube an Unsterblichkeit des bessern Theils des Menschen muß mithin bey ihnen uralt gewesen, und so wie der Glaube an Götter überhaupt, allem methodischen philosophischen Raisonnement vorhergegangen seyn.

Dieser Glaube aber konnte bey ihnen der Menschenvergötterung schon die Hand bieten. Wenn der Tod das Daseyn der Menschen in den Augen von ihres Gleichen nicht aufhebt, so läßt er sie in einem ungleich schönern Lichte erscheinen, indem er sie von alle den Flecken reinigt, welche sie an ihrer wahren Gestalt sehen, indem er den Tadler verstummen läßt, der sich schämt so ungroßmüthig zu seyn, jemanden zu schmähen, der sich nicht verantworten kann, und indem er alles, was zuvor unbegreiflich an einem bewunderten Menschen war, in noch geheimnißvollere Schleyer hüllt, hinter welchen die Einbildungskraft alles zu vermuthen wagen darf, da sie sicher ist, nicht vom Gegentheile überführt zu werden. Auch verwandelt der Tod oft Haß in Liebe, und Unzufriedenheit in Sehnsucht, Liebe aber läßt er noch stärker und heller emporflammen. So konnten

vor-

vorzügliche Menschen noch leichter nach ihrem Tode vergöttert werden, als bey ihrem Leben.

Wir finden Menschenfiguren mit dem Diadem der Göttlichkeit geziert, zwar auch bey andern Völkern des Alterthums, einen Mithras bey den Persern *) einen Belus bey den Babyloniern. Aber bey ihnen scheint man mehr Götter vermenschlicht als Menschen vergöttert zu haben. Denn da die Grundlage ihrer Religion Feuer- und Sterndienst war, und sie diese Gegenstände nicht abbilden konnten, sie aber als Könige und Beherrscher der Welt betrachteten, so wählten sie als Symbol derselben Bilder von Königen, welches dann in spätern Zeiten, da man der Menschenvergötterung von den Griechen gewohnt war, Veranlassung gab, die Geschichte irgend eines frühern Königs an das Götterbild zu knüpfen. Was sich sonst etwa von göttlichen Menschen bey den Völkern des Alterthums findet, haben sie entweder von den Griechen angenommen, oder es ist ihnen von denselben angedichtet worden.

Menschenvergötterung findet sich also im Alterthum vorzüglich bey den Griechen. Die Ursache lag, wie

*) Cudworth systema intellectuale c. not. Moshem. Jenae 1733 fol. p. 327.

wie wir gezeigt haben darinn, weil sich bey ihnen mehr als bey allen andern Völkern einzelne Individuen vor ihres Gleichen auszeichneten. Eine andere Ursache war, weil die Griechen, so rühmlich sie sich auch in der Folge zur Originalität erhoben, doch ursprünglich kein originales Volk waren. Von den ursprünglichen Griechen den eigentlichen Autochthonen hat die Geschichte nur wenig Spuren aufbewahrt, aber auch wohl eben so wenig der Geist der folgenden Zeitalter. Griechenland verdankt seine erste Cultur fremden Ankömmlingen. Seine glückliche Lage, welche es mit mehrern Meeren in Verbindung setzt, machte es frühzeitig zu einem Sammelplatz fremder Colonisten. Diese waren größtentheils Abentheurer die mehr von der Natur als vom Glücke begünstigt waren; Männer von vorzüglichen Talenten die in ihrem Vaterlande keinen angemessenen Wirkungskreis fanden, sich mit andern unternehmenden Köpfen verbanden, und im Anbau von Gegenden, die, wie sie selbst, von der Natur reichlich beschenkt, von Menschen aber verlassen waren, ihr Glück suchten. Dadurch ward Griechenland sehr bald ein Brennpunkt, in welchem sich die Strahlen der höchsten menschlichen Energie vereinigten; dadurch entstand aber auch jene Ungleichheit unter seinen Bewohnern welche machte, daß ein Theil den andern für Götter ansahe. Wenn

zu dem wilden Urgriechen, der in Hölen wohnte, von Eicheln und Wurzeln lebte, mit Mühe auf Baumrinden über Flüsse schwamm, und nicht einmal den Gebrauch des Feuers kannte, in großen wohl ausgerüsteten Schiffen der kunstreiche Aegypter kam, und feste Gebäude anlegte; wenn der schlaue Phönizier ihm seine künstlichen Handelsprodukte brachte; wenn der verständige Creter ihm die ersten Begriffe von bürgerlicher Gesellschaft beybrachte, und durch das Geschenk des Oelbaums das Leben versüßte; wenn der wohlthätige Sicilianer ihn den Feldbau lehrte; wenn er diese Fremdlinge alles durch Eisen und das Eisen selbst durch Feuer zwingen sah, wie leicht konnte ihn da nicht Furcht und Hoffnung, Bewunderung und Dankbarkeit zur Menschenvergötterung leiten? Die Erfahrung neuerer Zeiten lehrt uns, daß die Ideen roher Wilden, wenn ihre Phantasie durch die Erscheinung von Fremdlingen aus cultivirten Leuten in Bewegung gesetzt wird, sehr leicht den Gang gehen, welcher zu diesem Ziele führt *).

So führten die Umstände in welchen sich Griechenland befand, als bey ihm der erste Grund zu dem gelegt wurde, was es in der Folge ward, sehr natürlich zur Menschenvergötterung, die jedoch alle-

*) M. s. Meiners Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker S. 34. f.

mal mehr eine Tochter dunkler Gefühle als deutlicher Begriffe und eines freyen Nachdenkens ist. Sie kann auch nicht die erste Aeusserung des religiösen Triebes seyn. Denn wenn man Menschen das Prädicat der Göttlichkeit geben soll, so muß man schon vorher sich einen Begriff des göttlichen gebildet haben.

Auch hatten die ältesten Griechen wirklich schon religiöse Begriffe, ehe jene fremden Colonisten zu ihnen kamen und ihrem religiösen Triebe die Richtung zur Menschenvergötterung gaben. Herodot sagt *): "Die

*) Herodot. II. 52 p. 109 ed. Gronov. Lugd. Bat. 1715. Ein alter heiliger Name bey den Pelasgern war die Kabiren. Man sieht aus der angeführten Stelle, daß er nicht auf bestimmte Götter z. B. auf Kastor und Pollux bezogen werden darf, wie man ihn zuweilen erklärt hat. Er war vielmehr ein allgemeiner Göttername und bezeichnete Götter überhaupt. Die richtigste Ableitung desselben ist unstreitig von כבר welches in allen orientalischen Dialekten Größe bezeichnet. Der Gott Hiobs selbst wird Cap. XXXVI. 5. אל כביר genannt. Die Meinung welche Sokrates beym Plato im Eratylus äussert, nach welcher die ältesten Griechen die Gestirne verehrt hätten, ist nicht unwahrscheinlich, und kann wenigstens von einem Theile derselben gelten.

Doch

"Die Pelasger beteten vormals zu den Göttern, und opferten ihnen. Namen aber gaben sie ihnen nicht, denn sie hatten noch keine gehört. Götter nannten sie dieselben (Θεοὺς, nach Herodots Etymologie: Seßer, Ordner) weil sie alle Dinge in Ordnung geseßt (θέντες), und eingetheilt hatten". Herodot leitet hierauf nach seiner Lieblingsmeinung welche ihm die schlauen ägyptischen Priester, die ihm sehr zu imponiren wußten, annehmlich gemacht hatten, die Götternamen aus Aegypten her. Wenn man auch diese historische Herleitung eben so wie jene etymologische auf ihren Werth beruhen läßt, so erhellt doch so viel aus der Stelle, daß die ältesten Bewohner Griechenlands, schon eine Religion, und wahrscheinlich eine einfachere und natürlichere Religion hatten, ehe die Umstände ihr nachmaliges aus so mancherley Bestandtheilen zusammengeseßtes Götterspstem herbeyführten. Der Analogie zu Folge, dürfte die älteste Religion der Griechen ein ähnlicher Fetischismus gewesen seyn, wie er sich bey den

Doch kann sie nicht als ein historisches Zeugniß betrachtet und mit der Nachricht des Herodot in Parallele geseßt werden. Denn Sokrates äusert sie als eine bloße Vermuthung um seine mehr witzige als ernsthafte Ableitung des Wortes θεοὶ von θεῖν anzubringen.

ältesten Aegyptern und andern Völkern findet, die mit ihnen auf einer gleichen Stufe der Cultur standen. Auch scheinen die heiligen Eichen und Tauben zu Dodona wirklich auf Fetische hinzudeuten.

Jene Fremdlinge welche Griechenland bevölkerten, und anbauten, waren interessen auch nicht ohne Religion. Man pflegte zwar in ihrem Zeitalter mit dem Vaterlande gar leicht auch die väterliche Religion zu verlassen. Auch waren die neuen Ankömmlinge in Griechenland unstreitig kälter gegen ihre eigenthümliche Religion, als sie in ihrem Vaterlande gewesen seyn würden, sonst würden sie nicht geduldet haben, daß sich bey den eingebohrnen Griechen unter ihren Augen und durch sie selbst veranlaßt, eine besondere Religion bildete. Demohngeachtet brachten sie mancherley Sagen, Begriffe und Meinungen aus ihrem Vaterlande mit, welche in der Folge Bestandtheile der Religion des Landes wurden, in welchem sie sich anbauten. Da es uns hier nicht sowohl darum zu thun ist, die Volksreligion der Griechen zu erklären, als Spuren originellen Nachdenkens in derselben aufzusuchen, so können wir uns auf diese Theile der griechischen Religion die sich schon als nicht originell ankündigen, weil sie von andern

Völ-

Völkern nach Griechenland mitgebracht wurden, nicht einlassen. Sie trugen aber nicht wenig dazu bey, das griechische Religionssystem noch verwickelter zu machen, als es seinen übrigen heterogenen Bestandtheilen nach seyn mußte.

Als jene Fremdlinge ihr Vaterland verließen, da mußten sie das Vertrauen zu ihren vaterländischen Göttern aufgeben, da sie ihnen entweder nicht mächtig oder nicht gütig genug zu seyn scheinen mußten, um sie in ihrem Vaterlande zu erhalten und zu beglücken. Die Liebe zu ihren Mitbürgern, wenn sie nicht schon durch die Betrachtung erkältet war, daß sie es wären, um derer willen sie von dem Platze weichen mußten, den ihnen die Natur angewiesen zu haben schien, mußten sie beym ewigen Abschiede aus ihrem Herzen reißen. Sie warfen sich mit Muth und Vertrauen in die Arme der Natur. Meere flutheten ihnen entgegen, Stürme umbraußten sie, der Donner rollte über ihrem Haupte. Nahrungsmittel hatten sie vielleicht nur auf kurze Zeit bey sich, fürchterlicher Hunger drohte ihnen, wenn sie nicht am wohlthätigen Busen der fruchtbringenden Erde Nahrung fanden. Was war natürlicher, als daß sie wünschen mußten, das unbezwingbare Meer, der tobende Sturm, und der brüllende Donner möchten

unter der Aufsicht höherer Wesen stehen, die ihre Gewalt zu zügeln fähig wären, daß sie in der Erde eine wohlthätige Mutter zu sehen wünschten, die ihre Gaben ihren Kindern gern mittheilt? die Schrecken des Meeres haben von jeher den rohen Schiffer zur Religion geführt, sie lehren noch jetzt den wildesten Matrosen beten. Jener Wunsch mußte bald zum Glauben, der Glaube zur Religion werden.

So trat bey den neuen Bevölkerern Griechenlands an die Stelle ihrer vaterländischen Religion, gegen welche sie durch die Entfernung aus ihrem Vaterlande kalt geworden waren, eine desto wärmere Verehrung personificirter Naturwirkungen. Freilich mochten noch manche andre theils bekannte, theils unbekannte Ursachen dazu beitragen, daß Griechenland der Hauptsitz einer Religion ward, die sich zum Theil auf personificirte Naturwirkungen gründete. Eine der vornehmsten dieser Ursachen war unstreitig, daß es selbst größtentheils Naturgegenstände waren, an welche man in dem Vaterlande der neuen Colonisten die Religion geknüpft hatte.

So gieng aus Menschenvergötterung und Personificirung von Naturwirkungen, in Verbindung mit mancherley Sagen, Begriffen und Meinun-

nungen welche die neuen Ankömmlinge aus ihrem Vaterlande mitbrachten, die Religion Griechenlands hervor. Die ersten Colonisten verehrten die Natur und duldeten die Menschenvergötterung bey den ursprünglichen Bewohnern, auch beförderten sie dieselbe wohl, da sie ihnen gewiß manche Vortheile brachte. Ihre Nachkommen wußten beydes mit einander zu verbinden, und die vergötterten Menschen mit den personificirten Naturkräften in eine Classe von Wesen und zum Theil in dieselben Personen zu verschmelzen. Beyde Bestandtheile der griechischen Religion mußten sich nach den übrigen mitgebrachten Begriffen entweder modificiren lassen oder sie selbst modificiren. So erhielten die Dichter welche zuerst die Volksreligion Griechenlands in Zusammenhang zu bringen suchten, einen reichhaltigen Stoff zu ihren Theogonieen und Kosmogonieen.

Die Fundgrube der Dichter ist die Phantasie. Sie war zwar auch die Quelle aus welcher jene Religionsbegriffe der Griechen überhaupt herflossen, aber der Unterschied zwischen dem Dichter und demjenigen der sich eine Religion bildet, ist der, daß es diesen, wenn er sie auch blos aus der Einbildungskraft schöpfen sollte, um Wahrheit, jenen aber nur um Reitz und Anmuth seiner Vorstel-

lun-

lungen zu thun ist. Wir können daher auf die mancherley Verzierungen, welche die Religionsideen der Griechen durch ihre Dichter und vorzüglich durch Homer und Hesiod erhielten, hier nicht Rücksicht nehmen. Die Grundstoffe, aus welchen sie die Gewebe ihrer Phantasie verfertigen, bleiben überall diejenigen welche wir als die Hauptbestandtheile der griechischen Religion entwickelt haben, und weisen also auf dieselben Operationen des Nachdenkens zurück, mit denen wir es hier allein zu thun haben.

Nur eine Idee verdient hier unsre Aufmerksamkeit. Dies ist die von einem höchsten Schicksal, einer unvermeidlichen Nothwendigkeit (αισα ειμαρμενη) welche nach Homers Vorstellungsart über alles und selbst über die Götter herrschte. Sie mußte dem Dichter dienen, um alle Widersprüche in den Charakteren seiner Götter und in ihrer Handlungsweise aufzulösen. Sie scheint aber doch mehr als bloße Maschinerie des Dichters zu seyn. Sie scheint ihren Grund in der Unzulänglichkeit der griechischen Religionsbegriffe überhaupt zu Auflösung der Probleme, um welcher willen der Mensch sich eine Religion erdenkt, zu haben, eine Unzulänglichkeit die freilich niemand stärker fühlen mußte, als ein epischer Dichter, welcher

den

den Zusammenhang des ganzen Schicksals merkwürdiger Menschen, ja ganzer Städte und Länder mit aufmerksamen Blick überschaut, um aus ihnen große Dichtergemählde zu bilden. Vieles davon konnte man sich aus Religionsbegriffen, aus den Willen der Götter, aus ihrer Liebe und ihrem Hasse gegen einzelne Personen und aus den Bedingungen an welche ihre Macht geknüpft war, erklären. Was übrig blieb, warf man in eine Idee zusammen, welche alles Unbegreifliche in sich begreifen mußte.

Die Religion der Griechen hatte bey alle dem Widersprechendem was sie in sich schloß, doch im Ganzen genommen, mehr einen vortheilhaften als einen nachtheiligen Einfluß auf die Sittlichkeit. Zwar war ihr religiöser Cultus keinesweges frey von den Abscheulichkeiten welche irrige Religionen zu erzeugen pflegen. Denn sie brachten den Göttern selbst in gewissen Fällen Menschenopfer *). Auch war reine Sittlichkeit keinesweges der Charakter welchen sie an ihren vergötterten Menschen gefunden, oder ihren vermenschlichten Göttern beygelegt hatten. Aber so viel Unsittlichkeiten auch diese Götter, nach den Erzählungen, welche

*) Plutarch. in vita Themist. I. 466. 519 ed. Reisk. Meiners hist. de Deo. p. 209.

welche man von ihnen hatte sich erlaubten, so wagten es doch die Griechen nicht alles das sich selbst zu erlauben, was sie ihren Göttern nachsagten. Sie wußten wohl, daß man sich selbst bey unsittlichen Menschen mehr durch Sittlichkeit, als durch Unsittlichkeit empfiehlt, wenn man sich nur nicht das Ansehn giebt durch ein sittliches Betragen ihre Unsittlichkeit beschämen zu wollen, sondern vielmehr durch Beschränkung seiner eigenen Begierden den ihrigen desto freyern Lauf zu lassen scheint. Sie schlossen hieraus, daß dieses bey den Göttern auch so seyn werde. Hierzu kam noch der Charakter der Großmuth und Wohlthätigkeit gegen die Menschen, der den Göttern bey alle ihren Fehlern doch immer blieb, und welcher auch bey ihren Verehrern diese Gesinnungen beförderte. Die griechische Religion trug schon dadurch zur Moralität bey, daß sie die Götter als moralische Wesen betrachtete, welche den Werth der Sittlichkeit und Unsittlichkeit zu erkennen fähig wären, und sie ward dadurch daß sie ihren Göttern große moralische Fehler zuschrieb, weniger schädlich als diejenigen Religionen, deren Götter gar keine Beziehung auf Moralität hatten.

Es gab bey den Griechen eine Religionsanstalt, welche von vielen andern Völkern auf mancherley Weise nachgeahmt worden ist, und in welcher man den

den Schlüssel zu den Grundbegriffen ihrer Volksreligion, oder auch zu reinern Begriffen welche sie neben der Volksreligion hatten, gesucht hat. Dies waren ihre Mysterien, religiöse Feste, welche zu gewissen Zeiten und an bestimmten Orten vorzüglich zu Eleusis gefeiert wurden, und zu welchen niemand hinzugelassen wurde, als Personen, welche sich mit gewissen Ceremonien dazu hatten einweihen lassen, und deren Verschwiegenheit man sich durch Drohungen der strengsten Ahndung versichert hatte. Man hat behauptet, daß bey diesen Mysterien den Eingeweihten auch gewisse geheime Religionslehren wären mitgetheilt worden. Welches aber diese Lehren waren läßt sich nicht mit Gewisheit ausmachen. Nur aus den Wirkungen, welche die Mysterien auf die Griechen und auf ihre Volksreligion äusserten, läßt sich einiges schließen. Bey weitem der größte Theil der Griechen ließ sich in die Mysterien, vorzüglich in die Eleusinischen einweihen, und die Uneingeweihten waren nur selten Ausnahmen. Sie waren für dieselben im höchsten Grade eingenommen, leiteten ihre Einführung von den Göttern ab, und betrachteten sie als eines der wohlthätigsten Geschenke der Götter welches sie selbst dem Ackerbau an die Seite setzten. Demohngeachtet bemerkt man nicht, daß der große Haufe der Griechen

chen dadurch in der Religion wirklich aufgeklärter geworden wäre. Der Pöbel hieng zu allen Zeiten mit dem größten Eifer an seinen Fabeln, und Verfolgungen solcher Männer, welche Verachtung gegen dieselben und reinere Begriffe verriethen, waren nicht selten.

Nichts destoweniger waren auch Männer, welche sich notorisch über die Volksreligion erhoben haben, für die Mysterien im hohen Grade eingenommen. Cicero *) nennt Eleusis "das heilige und verehrungswürdige, wo zu seiner Zeit Völker und Menschen aus den entferntesten Weltgegenden eingeweiht wurden. "Dein Athen, sagt er zum Attikus hat viele herrliche Einrichtungen und Erfindungen gemacht, aber keine die den Vorzug vor den Mysterien verdiente, wodurch wir aus der rohesten Wildheit zur sanften Menschlichkeit gemildert, und aus dem gesetzlosen Leben zur bürgerlichen Gesellschaft ausgebildet werden, wo wir, wie es heißt, die Weihe des Lebens, in der That aber die ächten Grundsätze der Lebensweisheit empfangen haben". Der Redner Aristides erklärte noch im zweyten Jahrhunderte nach Christi Geburt den Tempel zu Eleusis für den gemeinschaftlichen Tem-

pel

*) Cic. de Nat. Deor. I. 42 de Leg. II, 14. Orat. in Verrem. V. 72.

pel des Menschengeschlechts, und Prätextatus widerrieth noch im vierten Jahrhunderte dem Kaiser Valentinian, die Abschaffung der Mysterien, weil den Griechen alsdann ihr Leben freudenlos seyn würde, wenn die allerheiligsten Mysterien, von denen sie die Wohlfarth des ganzen menschlichen Geschlechts abhängig glaubten, zerstört wären *).

Hieraus läßt sich schließen, daß die Eleusinischen Mysterien das Volk keinesweges in seinem Religionsglauben störten, daß sie aber doch auch für den Aufgeklärten etwas enthielten, was sie ihm schätzbar machte. Wie sich dieses beydes vereinigen ließ, läßt sich erklären, wenn man auf die Eintheilung der Eleusinischen Mysterien in kleine und große achtet. In die kleinen Mysterien wurde der größte Theil der Griechen bis auf wenige Ausnahmen eingeweiht. Sie bestanden in dramatischen Darstellungen der Vorstellungen der Volksreligion, und dienten dazu, dem Volke dieselben lebhafter zu machen. Mehrere dieser Vorstellungen betrafen vorzüglich die Freuden Elisiums, und die Qualen des Tartarus, und dienten dazu, den Glauben an Unsterblichkeit der Seele, und an Belohn-

*) Aristides Opp. T. I, p. 256. Ed. S. Jebb. Zosimus Hist. lib. IV.

lohnungen und Strafen nach dem Tode, dem Volke fester einzuprägen. Dies mußte natürlich zugleich die Zufriedenheit des Volks, durch Eröffnung reitzender Aussichten jenseits des Grabes, und die Moralität desselben durch Erinnerung an eine künftige Vergeltung befördern. So ward durch diese kleinen Mysterien die griechische Volksreligion eigentlich praktisch gemacht.

In die großen Mysterien wurden nur Männer von vorzüglichem Ansehn und Geisteskräften eingeweiht. Sie enthielten daher auch unstreitig Dinge, wodurch vorzügliche Köpfe befriedigt werden konnten. Daß sie Aufschlüsse über den wahren Werth und die Grundlagen der griechischen Volksreligion ertheilten, ist sehr wahrscheinlich, so wie auch, daß sie zugleich Gründe enthielten, welche die Eingeweihten von der Nothwendigkeit überzeugten, diese Aufschlüsse dem Volke geheim zu halten *). Was sie aber an die Stelle der von ihnen aufgehobenen Volksreligion setzten, läßt sich weniger mit Gewißheit ausmachen. Zwar ist es sehr wahrscheinlich, daß man in ihnen die Lehre von einem

*) Augustin. de civit. Dei. IV. 27. Ueberhaupt: Herrn Hofrath Meiners vortreffliche Abhandlung über die Mysterien der Alten, in seinen vermischten phil. Schriften Th. III. S. 164 f.

einem höchsten und in sofern einzigen Gott in einer vollkommneren Gestalt vorgetragen habe, als sie die Volksreligion enthielt. Weniger wahrscheinlich ist es, daß man diese Lehre mit überzeugenden Gründen unterstützt, daß man vollkommen reine Begriffe von Gott gelehrt, und insbesondere, daß man ihn als Schöpfer und Erhalter der Natur dargestellt habe. Denn zu diesen reinern Religionsbegriffen erhoben sich die griechischen Philosophen erst nach und nach, als die Mysterien schon längst eingeführt waren. Wie hätten die ersten Stifter derselben, die in einem sehr rohen Zeitalter lebten, zu diesen Begriffen kommen können? Wie hätten die Philosophen noch lange Zeit hindurch über diese Lehren viel unvollkommnere und irrigere Dinge sagen können, wenn sie, die doch unstreitig in diese großen Mysterien eingeweiht waren, in denselben eines bessern belehrt worden wären? Und wie hätten endlich von den Philosophen selbst jene Lehren vorgetragen werden dürfen, wie es einige derselben thaten, wenn sie hätten fürchten müssen, sich dadurch der Entweihung der Mysterien verdächtig zu machen?

Wir werden also in den Mysterien der Griechen, und wenigstens in den dürftigen Nachrichten die wir von ihnen haben, vergebens eine vollkomm-

nere Religionsphilosophie suchen, als in ihrer Volksreligion. Mehr Befriedigung wird uns die Untersuchung über die Religionsmeinungen ihrer Philosophen gewähren.

Sechstes Capitel.

Religion vertrat in den ältesten Zeiten bey den Griechen die Stelle der Gesetze, und diente in der Folge dazu, die Gesetze einzuführen, und sie dem Volke heilig und ehrwürdig zu machen. Ehe Gesetzgeber unter den Griechen auftraten, waren Dichter, und zwar religiöse Dichter, ihre Lehrer und Leiter. Diese Dichter sind es, welche zuerst den Namen der Theologen erhalten haben, aber wohl eben so wenig als die meisten unserer Theologen Religionsphilosophen waren. Homer und Hesiod gehören gar nicht hierher. Homer zeigt in seinen Gedichten ein Genie, dergleichen nur dann und wann ein glückliches Jahrhundert erzeugt. Ein Wunder wäre es daher, wenn das Zeitalter der Entstehung der Homerischen Gedichte auf einmal eine ganze so erhabne Menschenclasse, Homeriden genannt, erzeugt hätte. Noch größer wäre das

Wun-

Wunder gewesen, wenn alle diese Menschen, die doch gewiß alle Originalgenies seyn mußten, wie aus einer Form gegossen gewesen wären, und so ganz aus einem Tone gesungen hätten, daß ihre mannigfaltigen Gesänge sich von selbst in ein Gedicht, wie die Iliade oder Odyssee, zusammengefügt hätten, oder doch hätten zusammenfügen lassen *). Homer bleibt mir also der heilige Name eines einzigen und untheilbaren großen Mannes. Aber ein Theologe war er nicht. Er sang was ihm sein großer Geist zu singen trieb, und stellte dar, was ihm edel, schön und darstellungswürdig unter den Gemählden, welche seine Phantasie aus den Sagen der Vorzeit geschöpft, oder selbst erschaffen

*) Diese Gründe sollen durchaus nur als Gründe für meine subjektive Ueberzeugung über diesen Gegenstand gelten. Ich habe Herrn Prof. Wolfs Gründe für seine Meinung nicht gehörig geprüft, und bin vielleicht auch nicht fähig dazu. Doch habe ich die Odyssee mit Rücksicht auf seine Hypothese gelesen, und getraute mir damals aus jedem Gesange derselben die Existenz von allen vier und zwanzig zu beweisen. Auch bin ich bey mancherley Untersuchungen über das orientalische und griechische Alterthum auf mehrere Gründe gestoßen, welche es höchst wahrscheinlich machen, daß die Schreibekunst weit älter ist als die homerischen Gedichte.

hatte, zu seyn schien. Was man in spätern Zeiten für einen theologischen und religiösen Gebrauch von seinen Dichtungen machen würde, ließ er sich wohl so wenig träumen, als der hebräische Sänger der Lieder der Liebe, daß man ihn einst zum Vorbildner einer mystischen Hochzeit machen würde. Auch strebte er, wie wir schon bemerkt haben, seinen Dichtungen nicht Wahrheit, sondern nur ästhetischen Werth zu geben.

Hesiod war mehr Theolog, aber eben so wenig Philosoph als origineller Dichter. Sein Verdienst besteht blos in Zusammenstellung der mannigfaltigen religiösen Sagen, Begriffe und Meinungen seines Volks. Unbekümmert um ihre Entstehung und ihren philosophischen Werth stellte er sie hin wie er sie fand, und that vielleicht nur hier und da etwas davon oder dazu, um ihren Zusammenhang zu befördern.

Ein ziemlich neologischer Theologe seiner Zeit scheint Orpheus gewesen zu seyn. Mehrere Scenen aus seiner fabelhaften Geschichte scheinen auf Streitigkeiten zu deuten, die er deshalb theils mit den Großen theils mit dem Pöbel hatte. Aristoteles scheint zwar seinen übriggebliebenen Schriften zu Folge die Existenz des Orpheus bezweifelt zu haben, da er nur einmal von den sogenannten

Or-

Orphischen Gedichten spricht; nach dem Cicero läugnete er sie sogar ausdrücklich *). Da indessen ältere Schriftsteller als Aristoteles: Herodot, Plato, Demosthenes und Isokrates von einem Orpheus sprachen, und sich kein Grund einsehen läßt, warum man einen erdichtet haben sollte wenn keiner gewesen wäre, so ist seine wirkliche Existenz wenigstens wahrscheinlicher als seine erdichtete. Er soll in Aegypten gewesen seyn, und nach der Behauptung einiger Schriftsteller von den Aegyptern viel gelernt, nach andern aber ihnen vieles gelehrt haben. Vielleicht fand beydes Statt. Er soll der Urheber der Samothracischen Mysterien seyn, die jedoch nach andern Nachrichten ältern Ursprungs zu seyn scheinen, und daher von ihm vielleicht nur reformirt wurden. Mysterien dieser Art wurden wahrscheinlich zuerst den wilden Bachusfesten entgegengesetzt, indem sie nach gewissen Regeln und Ordnungen gefeiert wurden, da Regellosigkeit der wesentliche Charakter jener war. So ließe sich ein Grund denken, der ihn bewog, sich den Orgien

*) Aristoteles de anima I. 5. erwähnt der Orphischen Gedichte durch: τα Ορφικα καλεμενα επη Cicero de nat. Deor. I. 38 sagt: Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis.

der thrazischen Weiber zu widersetzen, und dadurch ihre Wuth zu reitzen, durch die er seinen Tod fand.

Von den Gedichten, die ihm zugeschrieben werden, ist es ausgemacht, daß sie weit spätern Ursprungs sind, indem sie platonische, stoische, ja selbst christliche Idee verrathen. Man hat daher sehr irrig aus ihnen zu erweisen gesucht, daß Orpheus einen einzigen wahren Gott nach reinen Begriffen gelehrt, daß er in der Schöpfungslehre mit Moses übereingestimmt, ja selbst die Dreyeinigkeit gelehrt habe *). Die untergeschobenen Orphischen Gedichte, welche wir jetzt haben, scheinen indessen nicht auf einmal in ihrer gegenwärtigen Gestalt entstanden, sondern nach und nach immer mit neuen Zusätzen versehen worden zu seyn. Euripides, Isokrates und Plato haben schon Orphische Gedichte gekannt, und nur der letztere scheint ihre Aechtheit bezweifelt zu haben. Auch werden die ersten, welche Gedichte unter dem Namen Orpheus verfertigt haben sollen, in eine sehr frühe Periode versetzt. Cicero und Suidas nennen als den Verfertiger der Orphischen Gedichte einen Pythagoräer Cercops, von dem

*) Cudworth systema intellecturale. p. 241 und 352. Mosheim stimmt indessen nicht in Cudworths unkritische Träume ein.

dem weiter nichts bekannt ist. Sextus Empirikus schreibt sie einem andern Pythagoräer Onomakritus zu, der zur Zeit des zweyten Persischen Krieges lebte, und von dem Pisistratiden Hipparch aus Athen verbannt worden war, weil er eine falsche Prophezeyung des Musäus gemacht hatte, nachher aber wieder mit ihm versöhnt, und dem persischen Feldherrn Mardonius empfohlen ward, bey dem er ähnliche Künste trieb *). Ich weiß nicht ob Sextus ausser dem Vermuthungsgrunde, daß, wer einmal stiehlt immer ein Dieb ist, andere Gründe hatte, dem Onomakritus die Unterschiebung dieser Gedichte zuzuschreiben. Wenn aber Onomakritus bey den Orphischen Gedichten eben so verfuhr, wie er nach dem Herodot mit den Aussprüchen des Musäus that, so hat er dieselben nicht sowohl ganz untergeschoben als nur verfälscht, und von denjenigen Gedichten, welche zu Platos Zeit unter seinem Namen herumgiengen, könnten wenigstens einige ihm eigenthümliche gewesen seyn. Ohngeachtet diese nun in der Folge immer mehr verfälscht wurden, so könnten doch auch wohl diejenigen Gedich-

*) Herod. VII. 6. Man vergleiche Meiners hist. de Deo p. 187. seq. I. C. G. Gerlach commentatio de hymnis orphicis. Gotting. 1797.

dichte, welche noch seinen Namen führen, einige ächte Ideen von ihm enthalten. Es verdiente also vielleicht die Mühe, diese Spuren des Geistes des ältesten Alterthums in diesen Gedichten aufzusuchen. Für Religionsphilosophie und ihre Geschichte dürfte indessen wohl nur wenig Gewinn aus ihnen zu schöpfen seyn, da die Hauptideen dieselben sind, welche sich beym Homer und Hesiod finden, und der griechischen Volksreligion überhaupt zum Grunde lagen, und sich nur durch eigenthümliche Namen und Bezeichnungen unterscheiden. Er scheint die Entstehung des Weltalls zuerst aus dem Wasser hergeleitet, oder wenigstens die erste Veranlassung zu dieser Herleitung, die Thales weiter ausbildete, gegeben zu haben *). Demosthenes sagt von ihm: "Orpheus, der uns die heiligsten Mysterien gelehrt hat, sagt: daß die unerbittliche und ehrwürdige Dike (die Göttin der Gerechtigkeit) am Throne des Zeus sitze, und die Aufsicht über alle menschliche Angelegenheiten führe". Unter den Orphischen Hymnen fängt sich wirklich die ein und sechszigste noch so an:

Ich

*) Athenagor. legat. pro Christ. p. 44. ed. Rechenb.

Ich singe das Auge der Dike, der umherschauenden schöngestalteten,

Die am heiligen Throne des Königes Zeus sitzt *). Es würde dem Orpheus Ehre machen, wenn wir diese Nachricht, welche zugleich das bestätigt, was wir vorhin von dem überbleibenden ächt orphischen Nachhall in den ihm zugeschriebenen Hymnen gesagt haben, so erklären könnte, daß er zuerst mit der griechischen Volksreligion Begriffe von Gerechtigkeit verbunden hätte. So wäre er zugleich der erste praktische Theologe zu nennen.

Wie vom Dichter zum Prosaisten, so machte auch Pherecydes welchen die Griechen nach Orpheus unter ihren ältesten Theologen nennen, vom Dichter zum Philosophen den Uebergang. Den wenigen Fragmenten nach zu urtheilen, welche uns von

*) Demosthenes Orat. I. in Aristogit. ed. Reiske Vol. I. p. 772: και την απαραιτητον και σεμνην Δικην ην ὁ τας ἁγιωτατας ἡμιν τελετας καταδειξας Ὀρφευς παρα τον τ8 Διος θρονον φησι καθημενην παντα τα των ανθρωπων εφορᾶν.

Die 61te Orphische Hymne fängt so an:

Ομμα Δικης μελπω παλιδερκεος αγλαομορφου
Η και Ζηνος ανακτος επι θρονον ιερου ἱζει

von ihm übrig geblieben sind, war aber seine Prose weit dunkler als die Verse Homers und Hesiods. Er soll nach dem Diogenes Laertius *) ein Buch geschrieben haben, welches sich so anfieng: "Jupiter, die Zeit und die Erde waren immer". Ein sehr schwacher Grund liegt hierinn zu der Behauptung, daß er sich von den andern Dichtern dadurch unterschieden haben solle, daß er lehrte jene Urprincipien wären ewig gewesen, da sie nach andern Dichtern entstanden sind. Aristoteles **) sagt von ihm: Pherecydes und einige andere

*) Diogenes Laert. I. XI. 6. oder I. 119. Hermias Irrisio gentil. Phil. p. 178 ed. Colon 1686 erklärt diese Behauptung des Pherecydes so, daß sie eine pythagoräische Lehre zu seyn scheint. Er sagt: Φερεκυδες μεν αρχας ειναι λεγων Ζηνα, και χθονιην και Κρονον. Ζηνα μεν τον αιθερα, χθονιην δε την γην, Κρονον δε τον χρονον. ὁ μεν αιθηρ το ποιειν, ἡ δε γη το παχον, ο δε χρονος εν ὡ τα γινομενα. Wenn Pherecydes Lehrer des Pythagoras war, so hätte diese Erklärung viel für sich.

**) Aristot. Metaphys. XII. 4. ed. du Val. T. II. p. 976. Φερεκυδης και ετεροι τινες το γεννησαν πρωτον αριστον τιθεασι, Plessing versteht im Memnonium II, 327 diese Stelle ganz falsch, wenn er sie so erklärt: Phe-

dere Theologen, die nicht in lauter Fabeln sprachen behaupteten: daß das erste Urprincip das Beste gewesen sey. Dies bezieht sich auf die Frage, welche er in dieser Stelle abgehandelt, ob die Prädikate gut und schön den Urelementen der Dinge zu geben wären, oder ob es Begriffe sind, welche dann erst, nachdem die Dinge sich bis auf einen gewissen Grad aus ihren Urelementen entwickelt hatten, entstehen konnten. Pherecydes gehört unter diejenigen, welche das erstere behaupteten und lehrten, daß das Urprincip der Dinge gut sey. Dies möchte indessen noch ziemlich dunkel seyn, wenn es nicht durch das, was Aristoteles hinzusetzt, deutlicher würde. Spätere Philosophen sagt er, hätten dasselbe behauptet als: Empedokles und Anaxagoras, unter welchen jener die Freundschaft, dieser den Verstand beyde also moralische Urprincipien angenommen hätten; hieraus sieht man, daß in der Lehre des Pherecydes der erste Keim der Idee von einer moralischen Ur-

Pherecydes und einige Andere, nahmen zum ersten Erzeuger der Dinge das Beste an. Αριστον ist hier nicht Subjekt, sondern Prädikat, wie aus dem vorhergehenden erhellt.

Ursache der Welt lag, die in der Folge von Anaxagoras und Sokrates weiter entwickelt ward.

Von diesen ältesten Volkslehrern welche die Griechen durch Religion zu bilden und zu leiten suchten, unterschieden sich ihre Gesetzgeber dadurch, daß sie nicht blos vorübergehende Stimmungen der Gemüther des Volks zu bewirken, sondern bleibende Grundsätze bey ihnen festzusetzen suchten. Hierzu war ein fester und bleibender Entschluß eines jeden Volkes, dem sie Gesetze gaben, erforderlich, welcher allein durch die Ueberzeugung bewirkt werden konnte, daß diese Gesetze gut und weise wären. Sehr natürlich kamen sie dadurch auf den Gedanken, sie von den Göttern abzuleiten, und vorzugeben, daß ihnen dieselben unmittelbar von den Göttern offenbart worden wären. Viele benutzten diesen Gedanken zu einem solchen Vorgeben, als Minos, der sich auf die Offenbarung des Zeus bey den Kretern; Lykurg, der sich bey den Spartanern auf das Orakel zu Delphi berief. Andre wußten die Ideen der Volksreligion unmittelbar zu benutzen, um ihren Gesetzen Eingang und Gewicht zu verschaffen. So Zaleukus der von seinen Landsleuten, die vom Werth der Gesetze schon zuvor überzeugt waren, zum Gesetzgeber gewählt wurde. Cicero, Diodor

von

von Sicilien und Stobäus *), haben uns den Eingang seiner Gesetze aufbehalten, der zwar nicht wörtlich so gelautet haben mag, wie sie ihn uns mittheilen, aber doch gar wohl dieselben Gedanken enthalten haben kann **). "Unsere Bürger sollen sich vor allen Dingen überzeugen, daß Götter sind. Sie sollen den Himmel betrachten, seine Pracht und Ordnung, und bedenken, daß dieselbe nicht durch Zufall oder durch Menschenwerk entstanden ist. Sie mögen dadurch die Götter verehren, und sie als Urheber alles Guten was die Menschen haben betrachten lernen. Sie mögen ihre Gemüther rein vor allen Verbrechen bewahren, indem die Götter keinen Wohlgefallen an den verschwenderischen Gaben der Bösen haben, wie elende Menschen, sondern durch Tugenden und gute Gesinnungen verehrt seyn wollen". Es ist wahr, daß diese Gedanken eines bessern Zeitalters würdig zu seyn scheinen, und daß sie mit manchen Aeusserungen des Plato in seinen Büchern von den Gesetzen viel Aehnlichkeit haben. Sie enthalten aber

*) Cicero de legibus II, 7. Diod. Sic. bibl. XII. 84. 85. T. II. p. 491 ed. Wessel. Stobaeus de legibus et consuet. c. 42.

**) M. s. Herrn Hofrath Heynens Legum Locris a Zaleuco scriptarum fragmenta in seinen Opusculis II p. 72 sq. Meiners hist. de Deo. p. 220.

aber doch nichts was nicht mit der griechischen Volksreligion bestehen könnte. Sie sprechen weder für noch gegen ihre besondern theoretischen Vorstellungsarten. Nur ihre praktische Anwendung war für ihr Zeitalter vielleicht neu und auszeichnend, doch aber wie mir es scheint nicht so sehr, daß nicht ein weiser Gesetzgeber, ein Mann der gewiß viel Zeit und Kräfte dem Nachdenken gewidmet hatte, darauf hätte kommen können, besonders wenn er, wie Zaleukus aus der Schule des Pythagoras war, der ganz dieselben Grundsätze in Absicht auf die Volksreligion durch Lehren und Vorschriften zu verbreiten suchte *). Bey den alten hebräischen Volkslehrern, die doch auch nicht viel gebildeter waren, als diese Griechen, sind Aeusserungen dieser Art nicht selten. Wenn die Lokrenser demohngeachtet abergläubisch und lasterhaft waren, so beweißt dieses weiter nichts, als daß die Gesetze des Zaleukus mit den meisten und trefflichsten Gesetzen ein gleiches Schicksal hatten.

*) M. s. Meiners Geschichte d. Wissensch. I. 431.

Zweytes Buch.

Erstes Capitel.

Es gab noch einen Eingang in das Heiligthum der Religion den die Griechen fanden. Sie suchten eine erste Ursache der Dinge, und fanden die Gottheit. Bey den ältesten griechischen Dichtern war ein solches Urprincip der Dinge eine bloße Nebenidee, welche durch die Personificationen einzelner mächtig wirkender Naturkräfte in Schatten gestellt ward, und durch den mächtigen Willen, welcher ihren vergötterten Menschen zukam, überflüßig gemacht zu werden schien. Aristoteles scheint daher zweifelhaft darüber zu seyn, ob er den Hesiod seiner Idee vom Chaos wegen unter die Forscher nach der ersten Ursache der Dinge rechnen soll *). In eben diesem Verhältnisse

*) Aristot. Metaph. I, 4. Υποπτευσειε δ' αν τις Ησιοδον πρωτον ζητησαι το τοιουτον ων ει τις αλλος ερωτα η επιθυμιαν εν τοις ουσιν ενθηκεν ως αρχην.

nisse befanden sich die übrigen ältesten griechischen Dichter und Volkslehrer welche bald die Nacht, bald das Meer, bald die Liebe zum Urprincip der Dinge machten. Es scheint eine Art von Ketzerey gegen die griechische Volksreligion gewesen zu seyn, nach einem solchen Urprincip zu forschen, da man die Götter hatte, von denen man sonst Alles ableitete. Doch mußten Griechen, welche über ihre Volksreligion nachdachten, bald fühlen, daß diese Götter nicht hinreichend wären, das Daseyn des Ganzen zu erklären, indem sie ihrer ursprünglichen Idee nach entweder Menschen waren, deren Daseyn nebst dem Daseyn der Dinge, mit welchen sie in Verhältnissen standen, wieder eine Erklärung bedurfte, oder Symbole einzelner Naturkräfte welche die Frage nach dem Ganzen, nach seiner Entstehung und Zusammensetzung übrig ließen. Wie indessen die Philosophie sich oft es muß gefallen lassen, ihre Fragen von der Volksreligion mit einer Inconsequenz beantwortet zu sehen, so mag es auch hier lange Zeit der Fall gewesen seyn. Man begnügte sich mit dem Daseyn der Götter, forschte nicht nach ihrem Ursprung, hielt sie wie Pherecydes für ewig, oder hüllte wie Homer alles unter den Mantel der eisernen Nothwendigkeit.

Einige

Einige Denker fiengen nach und nach an, einen Nebenweg zu suchen. Sie giengen davon aus, daß sie nach der Materie fragten, aus welcher die Welt gebildet sey. Eine Zeitlang begnügten sie sich, bald diesen bald jenen Gegenstand dafür anzunehmen. Die Frage nach der Ursache, durch welche die Welt gebildet worden sey? scheinen sie hierbey nicht ganz vernachlässigt, sondern sie aus ihrer Volksreligion beantwortet zu haben. Denn die Bemerkung, daß das Holz, aus welchen ein Tisch bestehet, sich nicht selbst zum Tisch gemacht, das Erz aus welchem eine Bildsäule gegossen ist, sich nicht selbst zur Bildsäule gemeisselt habe, mußte sie wohl sehr bald lehren, daß mit Beantwortung der Frage, aus was für einem Stoffe die Welt gebildet sey? noch nicht alles abgethan wäre. Aber auch diese Frage konnte man sich einigermaasen, wenn auch nicht völlig befriedigend, aus der Volksreligion beantworten. Bald aber fieng man an, das Unbefriedigende der Volksreligion über diesen Punkt zu fühlen, und gieng daher einen Schritt weiter von derselben ab, indem man ein verständiges Wesen annahm, welches die Welt gebildet hatte. Die Volksreligion fieng an den Vortheil zu fühlen, welchen die Philosophie hierdurch über sie gewonnen hatte, und verfolgte deshalb einen

Anaxagoras und Sokrates. Aber ihre Verfolgungen bereiteten der Philosophie nur neue Triumphe.

Es war schon ein groſser Gewinn für die Philosophie, welchen jener erste Schritt mit sich führte. Man war zuvor nicht fähig gewesen, sich andre als individuelle Gegenstände, andre als conkrete Ursachen und Wirkungen vorzustellen. Jetzt ward die Abstraktion feiner und allgemeiner. Man fieng an, sich allgemeine Ursachen der Dinge zu denken. Anfänglich dachte man auch diese Ursachen oder vielmehr Urstoffe blos sinnlich, Wasser, Luft, Feuer und Erde. Dann vermiſste man, wenn man einen einzelnen Urstoff dieser Art annahm, die Bewegung, wozu kein Grund in einem einförmigen Urwesen lag. Man nahm daher mehrere Urwesen an, die sich durch chemische Wirkungen wechselseitig in Bewegung setzen konnten, als das Warme und das Kalte, das Flüssige und das Trockne. Auch versuchte man den Grund der Bewegung der Urstoffe dadurch zu erklären, daſs man ihnen moralische Eigenschaften als Neigung und Abneigung, Liebe und Haſs zuschrieb. Dann sah man, daſs an bloſser Bewegung nicht genug sey, sondern daſs die Bewegung, durch welche ein so wohlgeordnetes Werk, wie der Weltbau ist, zu Stande gekommen seyn sollte, auch eine zweckmäſs-

mäßige Bewegung seyn müsse. Eine zweckmäßige Bewegung konnte nur von einer verständigen Ursache herkommen, die jetzt um so leichter angenommen werden konnte, da man schon zuvor den Ursachen der Dinge moralische Eigenschaften zugeschrieben hatte.

Dies scheint mir der Gang im allgemeinen gewesen zu seyn, welchen die raisonnirende Vernunft bey den Griechen nahm, um zu dem Begriff einer verständigen und moralischen Welturſache zu gelangen, der dann als man ihn einmal gefaßt und aufzustellen gewagt hatte, der Religionsphilosophie ihr wahres Feld eröffnete. Man hat dabey bisher gewöhnlich übersehen, daß die Volksreligion die Lücken ausfüllen mußte, welche wir in den Systemen der ältesten griechischen Philosophen entdecken, die uns daher größtentheils als wahrhaft kindische Versuche erscheinen. Die Nachrichten der Alten von ihnen, geben uns nur das Eigenthümliche zu erkennen was jeder derselben behauptete, ohne zu zeigen, wie sie sich dasjenige, zu dessen Erklärnng ihre eigenthümlichen Lehren nicht hinreichen, vermittelst der Volksreligion erklärten.

Zweytes Capitel.

Thales von Milet, in Jonien, wird von den Alten allgemein für den ersten erklärt, welcher über den ersten Urstoff der Dinge zu philosophiren anfieng, und das Wasser dafür erklärte. Man sieht offenbar, daß er hiermit blos die Frage beantworten wollte, woraus alles entstanden sey? Die Beantwortung derselben lag gewissermaasen ausser dem Kreise der griechischen Volksreligion, und war also eigentlich ein Gegenstand des Nachdenkens für einen Philosophen. Doch konnte sie leicht so beantwortet werden, daß ihre Beantwortung den Ideen der Volksreligion nicht widersprach, und die Antwort, welche Thales darauf gab, scheint selbst mit ihnen übereingestimmt zu haben, ja vielleicht aus ihnen geschöpft zu seyn. Denn das Meer oder der Ocean war schon längst von den theologischen Dichtern für einen der ältesten Götter erklärt worden. Orpheus scheint insbesondre den Ocean, welcher seine Schwester Thetys heurathete, für den Urheber des ganzen Stammbaums der physischen Götter erklärt zu haben.

ben. Dem zufolge erklärt auch Athenagoras *) die Orphische Lehre so, daß aus dem Wasser, welches sich zu Schlamm verdickte, alles entstanden sey.

Thales hatte also bey Beantwortung der Frage: woraus Alles entstanden sey? vielleicht kein andres Verdienst, als daß er die Ideen der Volksreligion deutlicher entwickelte, und sie von ihrer mythischen Hülle entkleidete. Vielleicht lagen also in der griechischen Volksreligion die einzigen Gründe, warum Thales das Wasser für den Urstoff der Welt ansah. Aristoteles **) deutet selbst auf diesen Ursprung der Thaletischen Lehre hin, doch stellt er neben denselben noch die Vermuthung, daß Thales das Wasser für den allgemeinen Urstoff gehalten habe, weil alle Nahrungsmittel feuchter Natur sind, weil die Wärme selbst aus Feuchtigkeit entsteht, welches wohl nicht unrichtig durch die gewöhnliche Erscheinung erklärt wird, bey der man sagt, daß die Sonne Wasser ziehe, und weil der Samen aller Dinge feucht ist. Diese Gründe schließen indessen die aus der Volksreligion entlehnten nicht aus, und können sehr wohl

*) Athenagoras legat. pro Christ. p. 144. ed. Rechenb.

**) Aristot. Metaph. I. 3.

neben ihnen bestanden haben. Es wäre dann ein weiteres philosophisches Verdienst des Thales gewesen, seine Behauptung, wenn er sie auch aus der Volksreligion ableitete, doch nicht blos auf ihre Autorität, sondern auch auf Gründe der Erfahrung stützen zu wollen.

Wenn Thales sich die Frage, woraus alles entstanden sey? aufgeworfen und beantwortet hatte, so mußte ihn, wie auch Aristoteles bemerkt, die Natur der Sache selbst dahin treiben zu fragen, wodurch es entstanden sey? Diese Frage konnte er sich aus seiner Volksreligion so beantworten: durch die Macht und den Willen der Götter. Man hat also nicht nöthig, darüber weiter zu forschen, ob Thales das Wasser aus gleichartigen oder verschiedenen Theilen bestehend gedacht, und ob er sich die Verwandlung des Wassers in Dinge anderer Art durch Verdichtung und Verdünnung, oder auf eine andre Weise gedacht habe. Es läßt sich hierüber kein entscheidendes Zeugniß der Alten anführen, und er kann gar wohl hierüber gar nicht gedacht, sondern in der Macht der Götter hinlängliche Befriedigung gefunden haben. Dagegen muß er unter dieser Voraussetzung die Götter selbst für nicht entstanden und ewig gehalten haben. Eine solche Behauptung kann bey ihm gar nicht befremdend gefunden wer-

den,

den, da Pherecydes, den einige seinen Lehrer, andre seinen Schüler nennen, und der wenigstens gewiß sein Zeitgenosse war *), dasselbe behauptete. Hiermit stimmt auch Diogenes von Laërte überein **), der unter seinen Aussprüchen den anführt: das älteste der Dinge ist Gott, denn er ist unerschaffen. Ob ich gleich den Nachrichten dieses Schriftstellers keinen großen Werth beylege, so finde ich doch in den übrigen theologischen Behauptungen des Thales, welche er anführt, unter der Voraussetzung, daß er dabey seiner Volksreligion, nicht aber seinem wäßrigen Princip gefolgt sey, nichts seinem Zeitalter widersprechendes. Sie sind folgende: die Welt ist das schönste, denn sie ist ein Werk Gottes. Man braucht aus dem Singular Θεος welchen Diogenes hierbey braucht, nicht zu schließen, daß er den Thales die Einheit Gottes behaupten lasse, und etwa aus diesem Grunde den ganzen Ausspruch verwerfen. Wo von einem Gott die Rede ist, werden deswegen die übrigen nicht ausgeschlossen. Im Grunde sagt Thales auch hierdurch weiter nichts, als was Aristoteles den Pherecydes sagen läßt. Diogenes

*) M. s. Meiners Gesch. der Wissenschaften I. 354 wo das Zeitalter des Pherecydes sehr sorgfältig bestimmt ist.

**) Diog. Laërt. I. 35.

sagt ferner: Thales wurde gefragt: ob es den Göttern wohl unbemerkt bliebe, wenn ein Mensch böses thut? Auch nicht einmal wenn er böses denkt, antwortete dieser. Wenn man dieses nicht im strengsten Sinne nimmt, so wird man bey den ältesten griechischen Dichtern ähnliche Gedanken finden.

Jetzt läßt sich auch erklären wie Thales habe behaupten können: alles sey voll von Göttern oder Dämonen. Dies war nichts anders als Entwicklung eines Theils der Begriffe, welche seiner Volksreligion zum Grunde lagen, und durch welche Naturwirkungen und Naturgegenstände vergöttert wurden. Er sagte vielleicht damit für sein Zeitalter etwas Neues, weil man jene ursprüngliche Entstehungsart der griechischen Volksreligion nicht mehr kannte. Aber im Grunde zeigte er doch nur damit, daß er das Wesen derselben tiefer eingesehen hatte als Andre, behauptete aber nichts originelles. Höchstens dehnte er diesen in der Volksreligion liegenden Grundsatz weiter aus, als er durch die Mythen selbst ausgedehnt wurde. So scheint es eine Erweiterung dieses Satzes gewesen zu seyn, wenn er behauptete, daß durch das Ganze eine Seele oder ein göttliches Wesen ausgedehnt sey,

wie

wie auch Aristoteles vermuthet *), und eine Anwendung desselben aufs Einzelne, wenn er behauptete, daß der Magnet eine Seele (einen Dämon) habe, weil er das Eisen an sich zieht **).

Man hat auch nicht nöthig, diese Behauptung weiter auszuschmücken und dem Thales den Gedanken einer Weltseele zuzuschreiben, der im Grunde jener Lehre daß alles voll von Göttern sey, gerade entgegen ist, denn wo wäre dann noch Platz für eine Weltseele? Plutarch und Stobäus haben daher sehr falsch aus diesem Satze gefolgert

*) Aristoteles de anima I. 5. Και εν τω ὁλω δε τινες αυτην (ψυχην) μεμιχθαι φασιν. ὁθεν ισως και Θαλης ωηθη παντα πληρη θεων ειναι.

**) Aristoteles de anima I. 2. Εοικε δε και Θαλης εξ ὡν απομνημονευσι, κινητικον τι την ψυχην ὑπολαμβανειν. ειπερ τον λιθον εφη ψυχην εχειν οτι τον σιδηρον κινει Aristoteles nimmt hier ψυχη in einer Bedeutung, in welcher es Thales wahrscheinlich nicht nahm, um sein Princip von der Bewegung bey ihm zu finden. Thales dachte sich unter der ψυχη des Steins nicht eine Seele wie die menschliche, sondern einen Dämon, wie die Dämonen, welche die griechische Religion den Bergen, Flüssen, Bäumen u. s. w. zuschreibt.

gert *). Was Cicero dagegen dem Epikuräer Vellejus vom Thales sagen läßt, stimmt ganz mit dem überein was wir bisher von ihm gesagt haben, und enthält kürzlich die Theologie dieses alten Denkers. Thales sagte: das Wasser sey der Urstoff aller Dinge, die Gottheit aber sey das vernünftige Wesen, welches alles aus dem Wasser bildet **). Nur das erstere behauptete Thales als Philosoph, das letztere als Anhänger der griechischen Volksreligion. Anaxagoras dagegen war der erste, der es auch als Philosoph behauptete, wie wir weiter sehen werden.

Die Beschuldigung des Thales, daß er ein Atheist gewesen sey, fällt jetzt von selbst weg. Sein wäßriges Princip könnte allenfalls zum Atheismus

*) Plut. de plac. Phil. I. 7. Stobaeus Ecl. phyf. I. 3. p. 54 ed. Heeren.

**) Cic. de nat. Deor. I. 10. Thales Milesius qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Die Stelle welche darauf folgt ist ganz verdorben. M. vergl. übrigens: C. A. Doederlini Animadversionis hist. crit. de Thaletis et Pythagorae theologica ratione 1750. Göß über den Begriff der Geschichte der Philosophie und über das System des Thales. Erlangen 1794.

Atheismus geführt haben, wenn er weiter nichts behauptet hätte. Aber es ist gewiß, daß er es nur neben seiner Volksreligion behauptete.

Drittes Capitel.

Zwey andre Philosophen aus Milet werden gewöhnlich dem Thales an die Seite gesetzt, und als seine Nachfolger betrachtet. Anaximander und Anaximenes wählten denselben Gegenstand der Untersuchung, welchen Thales gewählt hatte, nemlich den Urstoff der Dinge. Der erstere scheint dabey nicht blos auf das erste Entstehen der Dinge sondern auf ihre unaufhörliche Veränderung geachtet zu haben. Er fand das Wasser nicht veränderlich genug, und nahm daher einen unbestimmten Urstoff an. Die Alten, welche ihn meistens ohne viel von ihm zu wissen, blos um ihre Gelehrsamkeit zu zeigen, anführen mochten, scheinen ihn oft mißverstanden zu haben, indem sie seinen unbestimmten Urstoff (απειρον) blos Unbestimmtheit in Rücksicht des Raums und also Unendlichkeit zuschreiben, und indem sie gerade gegen seine Absicht seinen unbestimmten Urstoff durch diese

oder

oder jene Eigenschaften zu bestimmen suchen. Der Begriff des Unbestimmten kann sehr mannigfaltig gefaßt und sehr fein darüber philosophirt werden, wie man jetzt sieht, da man so viel und so fein über das Unbedingte unmenschliche Wissen philosophirt hat. Er ist an sich ein negativer Begriff, wird aber sogleich positiv, sobald er auf etwas bestimmtes bezogen wird, eine Beziehung die ihn im Grunde ganz aufhebt. Jedes Bestimmte kann in gewisser Rücksicht unbestimmt seyn. Wird er nun, nur in Rücksicht auf seine Unbestimmtheit aufgefaßt, so kann es eben so viel unbestimmte Gegenstände geben als bestimmte und die Mannigfaltigkeit der Begriffe des Unbestimmten ins Unendliche vervielfältigt werden. Es dürfte also wohl schwer seyn zu sagen, welchen unter den unzähligen möglichen Begriffen des Unbestimmten sich Anaximander bey seinem απειρον gedacht habe. Am sichersten wird man indessen wohl gehen, wenn man den einfachsten der sich denken läßt, für den Begriff dieses alten Philosophen hält. Er scheint also nur so viel damit haben sagen wollen: Es lasse sich kein bestimmter Naturgegenstand als Urstoff annehmen, wie etwa Thales das Wasser, oder Pherecydes die Erde dafür annahm, sondern er müsse ein Mittelding zwischen den allgemeinsten Naturstoffen

stoffen und z. B. dünner als Wasser, dichter als Luft, gröber als Feuer, feiner als Luft, gewesen seye.

Schon in dem Begriffe eines Urstoffs der Dinge liegt es, daß er durch alle Dinge verbreitet seyn, und alles erfüllen müsse, und daß ihm nichts anders als noch höherer Urstoff zum Grunde liegen könne. Der Urstoff muß also grenzenlos seyn, in Absicht des Raums und der Zeit. Dies mußte schon Thales dabey denken, wenn er sich den Begriff eines Urstoffs deutlich dachte. Man glaubt also mit Unrecht in dem Worte απειρον welches Anaximander von dem Urstoffe braucht, einen Grund zu finden, daß er dem Urstoffe zuerst das Prädikat der Unbegrenztheit und Unendlichkeit gegeben habe.

Durch diese Unendlichkeit aber wird der Urstoff noch nicht für das göttliche Wesen erklärt, wenn gleich dies Prädikat in einen ausgebildeten System des Monotheismus oder Pantheismus dem göttlichen Wesen gegeben wird. Anaximander war weder Monotheist noch Pantheist. Sein Urstoff war überhaupt nichts göttliches, wenn er ihn sich auch als unendlich dachte. Er beantwortete eben so wie Thales nur die Frage, woraus die Welt entstanden sey? und überließ, eben so wie er, die Frage, wodurch sie entstanden sey? der Volksreligion zur Beantwortung.

Er

Er kann also eben so wenig als jener für einen Atheisten gehalten werden.

Aus einer dunkeln und wahrscheinlich verdorbenen Stelle des Cicero hat man die Nachrichten von Anaximanders System sehr zu bereichern gesucht. Cicero läßt den Epikuräer Vellejus sagen *): Anaximandri opinio est nativos esse deos, longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse *mundos*. Dss letzte Wort, welches der Stelle eine ganz andre Bedeutung giebt, fehlt in manchen Handschriften, und ist daher sehr verdächtig. Ohne dasselbe hat Anaximanders Meinung wenig von der griechischen Volksreligion abweichendes. — Mit demselben enthält sie eine ungeheure Paradoxie, aus der sich ein Pantheismus heraus erklären läßt, der seines Gleichen in der ganzen philosophischen Geschichte nicht hat **). Allein alle diese Nachrichten, welche Cicero den Epi-

*) Cic. de nat. Deor. I. 10.

**) M. s. Tiedemanns Geist der spekulativen Philosophie Th. I. S. 55. Euseb. praep. evangel. I. 8. sagt: Anaximander habe behauptet, alles Entstehen und Vergehen der Dinge komme von einer immerwährenden kreisförmigen Bewegung der Welten her. Von abwechselnden Entstehen und Vergehen der Welten, wie es Tiedemann verstanden hat, sagt er nichts.

Epikuräer von den Behauptungen andrer Philoso-phen geben läßt, scheinen eben keinen großen Werth zu haben, da die Epikuräer eine besondre Stärke darinn suchten, die Meinungen aller an-dern Philosophen auf die äusserste Spitze zu stellen, und sie dadurch lächerlich zu machen. In diesem Charakter aber läßt Cicero den Vellejus sprechen, der auf diese Weise in der unmittelbar vorherge-henden Stelle den kugelrunden Gott der Stoiker, der in ewiger Bewegung ist, und bald verbrennet bald erfrieret, lächerlich gemacht hatte.

Anaximander scheint überhaupt schon mehr als Thales um die Art und Weise, wie aus ei-nem Urstoffe eine Welt habe werden können, sich bekümmert, und über mancherley Erzeugungen und Veränderungen in der Körperwelt verschiedene Hy-pothesen gewagt zu haben. Nur so viel möchte ich unter den, mit unter lächerlichen Meinungen, welche ihm die Alten zuschreiben, suchen, z. B. unter der Behauptung, daß die Menschen aus Fischen entstanden wären, daß die Erde ursprüng-lich mit einer feurigen Rinde umgeben gewesen wäre, die zerplatzt, und aus deren Bruchstücken die Gestirne gebildet worden wären. Er ward dabey von spätern Schriftstellern und andern, die seine

Meinungen weiter fortpflanzten, gewiß sehr oft mißverstanden.

Es ist die Frage, ob ihn einmal Anaximenes, den man als seinen Schüler nennt, recht verstanden hat. Denn dieser scheint wieder einen Schritt zurück gegangen zu seyn, indem er wieder einen bestimmten Urstoff der Welt, nemlich die Luft annahm. Späte Schriftsteller *) behaupten, er habe gelehrt, auch die menschliche Seele sey nichts anders als Luft. Vielleicht hatte er nur gesagt, das belebende Princip im Menschen sey die eingeathmete Luft.

Durch diese weitern Versuche des Nachdenkens über den Urstoff der Dinge, scheint die Religionsphilosophie zwar unmittelbar nichts gewonnen zu haben. Indessen war es immer vortheilhaft für sie, wenn man mehrere Arten von Urstoffen der Welt anzupassen versuchte, weil dieses eine weitere Beleuchtung der Weltentstehung veranlassen, und die Frage, wodurch sie entstanden sey? immer näher herbeyführen mußte.

*) Simplicius in Phys. Arist. p. 6. Plutarchus de Plac. I. 3. Stobaeus p. 296.

Viertes Capitel.

Die Philosophie des Pythagoras befand sich, eben so wie die seiner Vorgänger, blos auf dem Wege zu einer philosophischen Religionstheorie, ohne eine solche wirklich in sich zu enthalten. So viel sich aus den sehr zweydeutigen ächten Ueberbleibseln der Philosophie des Pythagoras erkennen läßt, schloß sich dieselbe bey ihm selbst und seinen ältesten Schülern an die Volksreligion an, der sie sehr eifrig anhiengen, ohne daß sie gewagt hätten derselben philosophische Lehrsätze an die Seite, oder gar entgegen zu setzen. Wenn dieses mehrere spätere Pythagoräer thaten, so geschah es entweder, weil sie die ursprünglichen Grundsätze des Urhebers ihrer Philosophie nicht kannten, oder sich dieselben durch eignes Nachdenken zu verändern oder zu verbessern für berechtigt hielten, wobey sie das Beyspiel andrer Philosophen, welche eine eigenthümliche Religionsphilosophie hatten, nachahmten, und besonders häufig Platonische Lehren mit den Pythagoräischen verbanden.

Der Philosophie des Pythagoras lag eben jener dunkle und vieldeutige Begriff des απειρον zum Grunde, welcher die Philosopheme des Anaximanders so dunkel macht, und sich in unserer Sprache gar nicht mit einem Worte ausdrücken läßt. Aristoteles *) hat diesem Begriffe und der Entwickelung desselben ein ganzes Buch in seiner Physik gewidmet, ohne welches wir noch weniger einsehen würden was die alten Philosophen dabey dachten. Jenes απειρον konnte dem Sprachgebrauche nach bedeuten, wie Aristoteles bemerkt: 1. das Undurchdringliche, 2. das Unermeßliche, 3. das Unvollendete, 4. das Unbestimmte, 5. das, wozu sich immer noch etwas hinzuthun läßt, 6. das ins Unendliche theilbare **). Man denke was sich aus solch einem Begriffe alles machen läßt! besonders, wenn man ihn wie die Pythagoräer und Plato für eine Substanz hält, wogegen Aristoteles sehr richtig zeigt, daß er nur ein Accidenz sey. Als Substanz betrachtet, nahm ihn Pythagoras, so wie es vor ihm Anaximander gethan hatte, für den Urstoff der Dinge an.

Alle

*) Arist. phys. auscultat. III. c. 4 — fin.

**) Arist. ausc. phys. III. c. 6. 9. 10. 11.

Alle jene Prädikate des απειρου aber passen auf keinen denkbaren Begriff besser, als auf den einer Zahl; nichts ist undurchdringlicher, nichts unermeßlicher, nichts unvollendeter, nichts unbestimmter nichts theilbarer als eine Zahl. Wie leicht war es daher einem Denker, der noch nicht durch die mannigfaltigen Erfahrungen, welche die philosophische Geschichte uns vorhält, gelernt hatte, wie leicht das Spiel des Scharfsinnes mit bloßen Begriffen täuscht, beyde Begriffe für eins und dasselbe zu halten, und Zahlen für den Urstoff der Dinge anzunehmen? Aus Zahlen läßt sich unendlich viel machen, wie die Arithmetik lehrt. Aus dem Urstoffe der Dinge mußte sich auch unendlich viel machen lassen. Eine neue Aehnlichkeit beyder! Aus Zahlen als Punkte genommen, ihr ursprüngliches und natürliches Schema, lassen sich Linien, aus Linien Flächen, aus Flächen Körper machen. Körper waren es ja eben, die aus dem Urstoffe entstehen mußten! So war ja mit der Arithmetik und Geometrie, der Lieblingswissenschaft des Pythagoras, die er so ansehnlich durch neue Erfindungen bereicherte, zugleich, die Wissenschaft der Entstehung der Welt aus ihrem Urstoffe gefunden! Es war sehr natürlich, daß Pythagoras diese Erfindung unter seine philosophischen Lehrsätze aufnahm,

nahm, und ihr mannigfaltigen Einfluß auf andre Resultate seines Nachdenkens erstattete. Es macht ihm aber Ehre, daß er den Musen wegen derselben nicht eine Hekatombe opferte, so wie wegen der Erfindung des Verhältnisses der Quadrate am rechtwinklichen Dreyek, deren Zuverlässigkeit ihm daher wohl evidenter seyn mußte, als die seines Zahlensystems.

Schon in diesem Kreise von Ideen hat man die Religionstheorie des Pythagoras gesucht. Weil aus der Eins das ganze Zahlensystem hervorgeht, nannte sie Eudorus *) den höchsten Gott. Nikomachus **) ein Pythagoräer des zweyten Jahrhunderts nach Christi Geburt, nannte eben diese Monas Gott, gab ihr aber zugleich die widersinnigsten und widersprechendsten Prädikate. Eben so machte er es mit der Dyas, welche auch schon andre der Monas an die Seite, oder auch wohl über sie setzten, weil aus dieser allein kein Verhältniß entspringt. Andre glaubten in der Trias die höchste Grundursache zu finden, weil in dieser die Monas und Dyas sich verbinden. Dies war besonders denjenigen Theologen willkommen, welche

gern

*) Eudorus ap. Simplic. in phys. Arist. I.

**) Photius Cod 187. p. 237. ed. Haeschel. Meiners Gesch. d. Wissensch. I. 538.

gern überall die Dreyeinigkeitslehre finden wollten. Nikomachus weiß einer jeden Zahl eine besondre Göttlichkeit zuzuschreiben, bis zu der Zehn, welche Pythagoras als die vollkommenste Zahl betrachtet hatte. Diese nennt er den übergöttlichen Gott, den Gott der Götter, und schreibt ihr alle Vollkommenheiten zu, welche sein verbranntes Gehirrn erdenken konnte. Von dieser Zahlenvergötterung läßt sich aus den ältern und ächten Nachrichten, die besonders beym Aristoteles zu suchen sind, nichts erweisen. Denn wenn es gleich unläugbar ist, daß Pythagoras die Zahlen als Urstoffe der Dinge betrachtete, und daß er manche Zahlen für wichtiger ansah als andre, so folgt doch hieraus noch nicht, daß er sie für göttliche Wesen hielt. Als Urstoffen kamen ihnen alle die Eigenschaften des Απειρον zu, es wurden alle Dinge von ihnen hergeleitet, es wurden ihnen Prädikate gegeben, welche der Gottheit nach theistischen Begriffen zukommen. Aber es fehlten ihnen andre wesentliche Prädikate, welche ihnen hätten gegeben werden müssen, um eine Religion zu begründen. Nach dem Aristoteles sprechen die Pythagoräer den Urstoffen sogar geradezu die Prädikate gut und schön, d. h. alle moralische Eigenschaften ab, und behaupteten, das

Gute und Schöne hätte sich erst nach Entstehung der Dinge entwickelt *).

Man hat indessen noch in andern pythagoräischen Meinungen Grundbegriffe einer philosophischen Religionstheorie aufgesucht. Das System des Pythagoras war nicht durchaus consequent, und man hat es, weil man eine solche Consequenz durchgängig in demselben finden wollte, oft sehr falsch beurtheilt. Wenn Pythagoras ganz consequent gedacht hätte, so hätte er die Entstehung aller Dinge und alle Eigenschaften derselben a priori aus den Zahlen und aus den Verbindungen und Verhältnissen derselben ableiten müssen. Er that es auch wo es sich nur mit einigem Scheine thun ließ, z. B. selbst in der Moral. Wo es aber nicht angieng, da machte er es, wie es bis jetzt noch alle Systeme welche von Sätzen a priori ausgegangen sind, gemacht haben, er nahm die Erfahrung zu Hülfe. Aus dieser schöpfte er, wie es scheint, ohne alle Principien und blos durch Rathen seine zehn Kategorien oder Grundbegriffe mit ihren Gegensätzen, auf welche sein Zahlensystem wohl weiter keinen Einfluß hatte, als daß es ihre Anzahl bestimmte. Eben daher nahm er auch mancherley Eigenschaften, welche er seinem unbestimmten Urstoffe gab. Diejenige Eigenschaft, welche mit seiner geome-

*) Arist. Metaph. XII, 4.

geometrischen Theorie noch die meiste Verwandschaft hat, war, daß er seinen Urstoff auch den Raum nannte, weil dieser so wie die Zahlen die Dinge von einander unterscheidet. Der Raum umgiebt nach Pythagoras die Welt, und sie zieht ihn in sich hinein, wie ein Thier den Athem in sich zieht. Der eingeathmete Raum ist eben der Urstoff der Dinge, und heißt als solcher Aether, ein Stoff, der zwar durch das Einathmen schon etwas gröber geworden zu seyn scheint, als das Απειρον, aber noch immer fein und unbestimmt genug ist, daß noch alles aus ihm gemacht werden kann. Concentrirter Aether ist Feuer, und der Hauptsitz desselben das Centralfeuer, welches als der vorzüglichste unter allen Körpern den Mittelpunkt des Ganzen einnimmt. Dies Centralfeuer, so wie der Aether, ist also im Grunde immer nichts anders als jener Urstoff, welches nicht aus der Acht zu lassen ist. Aus dem Centralfeuer geht alle Wärme hervor, welche die übrigen Körper durchdringt. Aus ihm entstehen die vorzüglichsten Wesen, die Götter und die Seelen der Menschen. Um dasselbe bewegen sich alle Himmelskörper, auch die Erde, welche durch ihre Bewegung um das Centralfeuer Tag und Nacht hervorbringt *). Es

*) Arist. ausc. phys. IV. 6. de coelo II, 13.

ist nicht ganz ausgemacht, daß Pythagoras unter dem Centralfeuer die Sonne verstanden habe. Mehrere Pythagoräer unterschieden das Centralfeuer von der Sonne *), und es bleibt immer sonderbar, daß Aristoteles in der Stelle, in welcher er der Bewegung der Erde um das Centralfeuer gedenkt, und da wo er sie widerlegt, nicht mit einem Worte die Identität desselben mit der Sonne erwähnt. Die Hypothese der Pythagoräer mußte dadurch eine ganz andre Gestalt gewinnen, wenn sie die Erde um die Sonne, und nicht um ein willkührlich angenommenes Centralfeuer sich bewegen ließen, und er würde sie nicht mit der kurzen Bemerkung haben abfertigen können: daß die Pythagoräer die Erscheinungen nicht nach ihrer Natur, sondern nach ihren vorgefaßten Meinungen erklärten.

Das Centralfeuer, oder der Ausfluß desselben, der Aether, kann auch nur sehr uneigentlich die Weltseele genannt werden. Denn es ist und bleibt nichts anders als der Urstoff der Dinge.

Die

*) Philolaus ap. Stob. ecl. phyl. I. Vol. I. p. 488. ed. Heeren. Timaeus Locr. de anima mundi ap. Gale Opusc. mythol. p. 550. Alexander Polyhistor. ap. Diog. Laert. VIII, 26. Buhle Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. I. 266.

Die Seelen der Götter und Menschen sind zwar aus ihm geformt, aber sie haben in ihrem Urstoffe noch nicht die Eigenschaften, welche sie durch ihre Form erhalten. Denn dem Urstoffe legten die Pythagoräer wie Aristoteles (Metaph. XII, 4) sagt, keine moralischen Eigenschaften bey, sondern erst den ausgebildeten Gegenständen. Das Verhältniß des Urstoffes zu der Welt ist nicht dasselbe, welches das Verhältniß der Seele zum Körper ist, daher ihn auch Pythagoras lieber mit einem Weltathem als mit einer Weltseele verglichen zu haben scheint.

Es kommen daher dem Centralfeuer und dem Aether zwar alle die göttlichen Eigenschaften zu, welche dem Urstoffe der Welt überhaupt zukommen, und zwar vielleicht noch in einem höhern Grade, in sofern es der vollkommenste Urstoff ist, und aus ihm die vollkommensten Wesen hervorgehen. Aber von den eigentlichen Göttern scheint es Pythagoras noch genau unterschieden zu haben. Er nannte es daher auch nur die Wache oder die Wohnung des Zeus, und auch ein späterer Pythagoräer Philolaus *) giebt ihm keinen andern Namen als den: der Heerd des Ganzen, das Haus des Zeus, die Mutter der Götter, den Altar

*) ap. Stobaeum l. c.

tar und den Innbegriff der Natur. Eben dieser setzt ihm ein andres äusserstes, alles umgebendes Feuer an die Seite, worunter er unstreitig den äussern von der Welt noch nicht eingeathmeten Aether versteht. So scheint auch Pythagoras die übrigen Gestirne nicht sowohl selbst für Götter als nur für heilige Wohnungen derselben gehalten zu haben.

Man sieht also, daß diejenigen keinen richtigen Begriff von dem System des Pythagoras hatten, welche bald diese bald jene von seinen Ideen für den Gott dieses Philosophen hielten. So glaubt ihn der Epikuräer Vellejus beym Cicero *) dadurch lächerlich zu machen, daß sein Gott, für welchen er die, ihm auch im Grunde nur angedichtete Weltseele ansieht, dadurch in Stücken gerissen würde, wenn die Seelen der Menschen von ihm genommen wurden, und dadurch zu widerlegen, daß die Menschenseelen allwissend seyn müßten, wenn sie Theile der Gottheit wären. Man kann ihm dies zugeben, und es wird zur Bestätigung

*) Cic. de nat. Deor. I. 11. Es gilt hier wieder, was oben von der oberflächlichen und falschen Auslegungsart gesagt worden ist, welche die Epikuräer von den Behauptungen andrer Philosophen machten.

gung der Behauptung dienen, daß Pythagoras den durch das Ganze verbreiteten Urstoff, nicht für eine Weltseele, und die Weltseele nicht für Gott hielt, weil sich eben so etwas absurdes unmittelbar daraus folgern läßt. Nach eben dieser irrigen Voraussetzung, daß Pythagoras den feurigen Aether für göttlich gehalten habe, behauptete Alexander der Polyhistor *), daß er Sonne, Mond und Sterne, für Götter erklärt hätte. Noch weiter sind diejenigen von der Wahrheit entfernt, welche behaupten, Pythagoras hätte die Sonne für das höchste göttliche Wesen gehalten **). Dies gründet sich auf die Meinung, daß die Sonne und das Centralfeuer dasselbe sey, welches noch gar nicht erwiesen ist.

Der stärkste Beweis aber, daß Pythagoras innerhalb seines philosophischen Systems keine Theologie gehabt habe, ist die Aufmerksamkeit und Verehrung, welche er der Volksreligion widmete. Sein philosophisches System scheint auf sie keinen weitern Einfluß gehabt zu haben, als daß er behauptete, die Götter wären auch aus dem allgemeinen Urstoff, und zwar aus der Quintessenz desselben, dem Centralfeuer entstanden, sie wären

des-

*) ap. Diog. Laert. VIII, 27.

**) Tennemann Gesch. d. Phil. I. 128.

deshalb mit den Menschen- und Thierseelen, welche eben daraus entstanden wären, verwandt, und sorgten darum für sie. Er unterschied sich dadurch von den ältern Dichtern und Theologen, welche den Göttern entweder gar keinen oder einen Ursprung aus dem Chaos zuschrieben. Sonst nahm er den Volksglauben wie er ihn fand, und scheint blos einige genauere Bestimmungen der Rangordnungen und Classen der Götter versucht zu haben *). Auch scheint er nicht ganz mit den die Götter herabwürdigenden Fabeln, zufrieden gewesen zu seyn, welche die Dichter von ihnen erzählen, wenn anders einer Wundererzählung des Hieronymus von ihm, nach welcher er in die Unterwelt hinabgestiegen seyn und daselbst die Seelen des Hesiodos und Homers, wegen der Fabeln, die sie den Göttern angedichtet hätten, bestraft gesehen haben soll, etwas Wahres zum Grunde liegt **).

Verehrung der Götter, war eine der vorzüglichsten Vorschriften, welche Pythagoras seinen Schülern und den Mitgliedern, der von ihm gestifteten Gesellschaft einschärfte. Die Pythagoräer kleideten sich nur in solche Gewänder, welche man für

*) Meiners Gesch. d. Wissensch. I. 540. 541.

**) Diog. Laert. VIII, 21.

für gottgefällig hielt, enthielten sich aus Frömmigkeit von vielerley Speisen, lehrten und wohnten fast nur in Tempeln und heiligen Hainen. Sie beteten oft mit Andacht bey den Bildnissen und Altären der Götter, weil ihr Lehrer gesagt hatte, man könne die Sitze der Götter nie in guter Absicht besuchen, ohne sie besser zu verlassen, als man sie betreten habe. Sie unterredeten sich oft über die Verehrung der Götter und sangen ihnen täglich Lobgesänge. Bey jedem Mahle gossen sie Wein zu Ehren der Götter aus, und räucherten ihnen Weihrauch. Sie opferten den Göttern; doch häufiger Mehl, Kuchen und Weihrauch als blutige und kostbare Opfer, indem sie behaupteten, daß nicht kostbare und prächtige Opfer, sondern Reinigkeit des Herzens und der Hände dem Opfernden die Gnade der Götter verschaffe *).

Es kann seyn, daß Pythagoras diese Frömmigkeit mehr aus Politik, um sich und seinem Orden Ansehn bey dem Volke zu verschaffen, als aus Ueberzeugung übte und empfahl. Dann wird aber gewiß eben diese Politik ihn veranlaßt haben, nichts in sein philosophisches System zu verweben, was der Volksreligion entgegen zu seyn scheinen könnte, und den Göttern des Volks weder seine Zah-

*) Meiners Gesch. d. Wissensch. I. 481.

Zahlen, noch seinen Aether, noch sein Centralfeuer an die Seite zu setzen.

Aus den angeführten und einigen andern Aeusserungen scheint zu erhellen, daß er auch die Volksreligion zu verbessern und manche edlere Ideen mit ihr zu verbinden suchte. Aber es darf auch nicht verschwiegen werden, daß er Aberglauben, Mysticismus und Schwärmerey begünstigte, ob ihm gleich bey weitem nicht alle die ungeheuren Ausschweifungen zur Last zu legen sind, welcher sich seine Schüler schuldig machten. Diese rühmten sich der genauesten Vertraulichkeit mit göttlichen Naturen, und wunderten sich, wenn jemand sagte, daß er noch niemals einen Dämon gesehen habe. Sie glaubten Erscheinungen abgeschiedner Seelen zu haben, und an gewissen Zeichen erkennen zu können, ob die Gestalten, welche ihnen in Träumen vorkamen, Seelen von lebenden oder verstorbenen Menschen seyen. Sie riefen die Geister ihrer verstorbenen Freunde hervor, und hörten Stimmen aus ihren Gräbern. Sie glaubten die Zukunft aus allen Arten von Vorbedeutungen, aus dem Fluge und Geschrey der Vögel, aus Träumen, Stimmen und andern Dingen enträthseln zu können *). Es läßt sich nicht ausmachen, wie vielen Antheil die Lehre des Pythagoras selbst

*) Meiners Gesch. d. Wissensch. I. 482.

selbst an diesen Ausschweifungen hatte, so viel ist aber gewiß, daß, wenn sie dieselben auch nicht veranlaßt haben sollte, sie doch nicht hinreichend war, sie zu verhüten.

Dem bisher gesagten zu Folge gieng also aus dem Systeme des Pythagoras noch keine philosophische Religionstheorie hervor. Demohngeachtet diente es dazu, eine solche für spätere Philosophen immer noch mehr vorzubereiten, und näher herbey zu führen. Er blieb nicht bey dem bloßen Urstoffe und einigen schwachen Versuchen, aus demselben etwas zu machen, stehen, sondern er machte auf die Ordnung und Schönheit des Ganzen, die aus ihm entstanden war, aufmerksam. Zwischen dem Urstoffe und dem Entstandenen ließ er freilich noch eine große Lücke, aber eben diese ward in der Folge der Platz, welchen die philosophische Religionslehre einnahm.

Ohne mich hier auf die Streitigkeiten einzulassen, welche über die Aechtheit und das Alter des Ocellus Lukanus geführt worden sind, will ich hier nur zeigen, daß das System dieses Pythagoräers nach der Darstellung desselben, welche Bardili geliefert hat, das bisher gesagte bestätigt, und zugleich durch dasselbe erläutert wird. Ocellus behauptet, die Welt sey ewig. Er theilt sie in

die Welt über und unter dem Monde; alles entsteht in ihr durch Zeugung. Die Sublunarische Welt ist der veränderliche Theil, der sich leidend verhält und in sich erzeugen läßt. Der über dem Monde ist wirksam und thätig, und enthält den Grund von allen Arten der Abwechslung und den Veränderungen in der sublunarischen Welt. Es ist also eine ewige Schöpfung in der Welt. Dies scheint blos eine andre Art der Darstellung derjenigen Behauptung zu seyn, welche Pythagoras symbolisch durch das Einathmen des Urstoffs ausdrückt, wovon wir oben gesprochen haben. Erst bey seinen moralischen Lehrsätzen nimmt Ocellus die Götter zu Hülfe. Er eignet ihnen Unsterblichkeit, Einfluß auf die Menschen und eine gewisse Aufsicht über sie zu. Diese Art der Existenz hatten sie durch eine ewige Nothwendigkeit. Er schreibt ihnen auch Einfluß auf die ganze Einrichtung der menschlichen Natur zu, indem er die menschlichen Begierden von den Göttern ableitet und behauptet: Gott habe den Menschen durch eine ununterbrochene Zeugung, eine Art von Unsterblichkeit geschenkt. Dies hebt Bardili als einen Widerspruch des Ocellus gegen sich selbst heraus, weil er die Einrichtung der Natur zuvor nothwendigen und ewigen Gesetzen, hier aber den Göttern zuschreibt. Er glaubt den Widerspruch damit

zu lösen, daß er meint, Ocellus verstehe unter der Gottheit die Welt, die ewige Natur. Wenn aber Ocellus als Pythagoräer seine theologischen Ideen blos aus der Volksreligion nahm, so sieht man sehr wohl ein, warum er der Götter erst im moralischen Theile seiner Lehren gedenkt, und ihnen einen so mächtigen Einfluß auf die Menschen zuschreibt, ohne daß er die Welt für die Gottheit darf angesehen haben.

Weit mehr unterscheidet sich von unsrer Darstellung der Lehren des Pythagoras das System des Timäus von Lokei, welches ebenfalls von Bardili sehr lichtvoll auseinandergesetzt worden ist. Der Satz: "Drey Dinge waren es, durch welche das jetzige Weltsystem zu Stande kam, Gott, die Idee und Materie" widerspricht geradezu den ersten Grundsätzen der Philosophie des Pythagoras nach der obigen Darstellung. Dagegen ist dieser Satz ganz platonisch, wie überhaupt das System des Timäus mehr Aehnlichkeit mit dem platonischen Systeme, als mit irgend einem pythagoräischen hat *).

Fünf-

*) M. s. Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe, nebst den nöthigsten Beylagen. Erster Theil,

Fünftes Capitel.

Früher als die übrigen ältesten Philosophen Griechenlands, gelangte Xenophanes zu einem Ziele, bey welchem jene auf einem langsamern, aber sicherern Wege endlich auch ankamen, nämlich zu einer rationalen Theologie. Xenophanes hatte den Weg dahin zurückgelegt, auf den Flügeln der idealisirenden Einbildungskraft, und getrieben von einem genialischen Geiste des Widerspruchs, gegen einseitige und unbegründete Behauptungen. Er war

Theil, von Christoph Gottfried Bardili. Halle 1788. Es befindet sich in diesem Buche als Beylage eine Darstellung der Systeme des Ocellus und Timäus, nebst einem Versuche ihre Aechtheit zu vertheidigen, die besonders Meiners hist. de Deo p. 312 seq. Gesch. d. Wissensch. Bd. I. S. 584 f. Philol. Bibl. I. 5. S. 204 scharfsinnig bestritten hat. Tennemann hat im System der Platonischen Phil. Bd. I. durch Vergleichung der Schrift des Lokriers mit dem Platonischen Timäus die Unächtheit von jener zu zeigen gesucht, die ich denn nach dem Obigen auch lieber zugebe, als die Unächtheit des Ocellus.

war an's Ziel gekommen, ohne zu wissen wie, und wagte daher nicht mit völliger Zuverlässigkeit zu behaupten, daß das Ziel das einzige wahre, und der Weg der richtige sey, den er gegangen war. Er ward dadurch zum ersten Zweifler.

Auch er gieng vom Nachdenken über die Natur, ihr Daseyn und die Gründe desselben aus. Seine Vorgänger hatten stillschweigend als Grundsatz angenommen: aus Nichts wird Nichts, und hatten daher allemal ein Etwas vorausgesetzt, woraus Alles entstanden seyn sollte. Jenes Etwas aber, Feuer, Wasser, Luft, ein Chaos, oder ein unbestimmter Urstoff war in jeder Rücksicht unzureichend, das aus ihm entstandne, zu erklären. Dies ließ sich auf mancherley Weise zeigen. Aristoteles *) hat uns aber vorzüglich ein Dilemma

*) Aristoteles de Xenophane Zenone et Gorgia Cap. 3. M. s. Buhle de Ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam in Comment. Soc. Reg. Scient. Gotting. Vol. X. p. 157 seq. wo p. 163 gezeigt ist, daß das dritte und vierte Cap. dieses Fragments, ohngeachtet sie als Lehre des Zeno überschrieben sind, vom Xenophanes handeln, auch Spalding Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia. Berolin. 1793.

aufbewahrt, durch welches Xenophanes es bewies. Alles Entstandene, sagte er, muß entweder aus etwas Gleichem oder aus etwas Ungleichem entstanden seyn. Das Gleiche kann nichts Gleiches hervorgebracht haben, weil es sonst nicht von ihm zu unterscheiden seyn würde. Sollte es aber aus etwas Ungleichem entstanden seyn, so müßte es aus Nichts entstanden seyn. Aber aus Nichts wird Nichts. Er glaubte mithin in dem Begriff des Entstehens selbst einen Widerspruch zu finden, und es blieb ihm nichts übrig als ein Seyn, und zwar ein ewiges Seyn einer unveränderlichen Substanz.

Diese große Idee hatte er blos durch Vernunftspekulation gefunden. Er wußte sie nicht mit der Erfahrung zu vereinigen; doch meinte er seiner Vernunft mehr glauben zu müssen, als seinen Sinnen und seiner Erfahrung. Seine Idee, eine der erhabensten, die je in eine menschliche Seele gekommen ist, erschien ihm höher, als alle seine bisherigen Begriffe. Er verglich sie mit den erhabensten Vorstellungsarten, welche er bisher gehabt hatte, um in ihnen Prädikate zur weitern Ausschmückung, seiner an sich eben so einfachen als großen Idee zu finden. Die höchsten Begriffe, welche er kannte, waren die würdigern

Vor-

Vorstellungsarten seiner Volksreligion von den Göttern, die er sehr wohl von den unwürdigen zu unterscheiden wußte. Diese verband er mit seiner Idee, indem er sie theils noch reiner und vollkommner dachte, als sie in der Volksreligion selbst gedacht wurden, theils ihnen dadurch einen besonders hohen Werth gab, daß er sie einzig und allein von seiner ewigen und unveränderlichen Substanz prädizirte, die er in sofern den einzigen Gott nannte.

An und für sich selbst liegt in der Idee des Xenophanes gar kein Grund, sie mit religiösen Prädikaten zu denken. Die Prädikate der Vernunft und Empfindung, der Allwissenheit und Allmacht, welche er seiner ewigen Substanz giebt, lassen sich auf keine Art aus ihrem Begriffe beweisen, und eben so wenig aus andern Begriffen, da der Begriff von ihr selbst ein Urbegriff seyn soll, dem nichts höheres zum Grunde liegt. Er verfuhr also inconsequent, indem er seiner Idee religiöse Prädikate gab, und würde ihr diese Prädikate gewiß nicht gegeben, und jene ewige Substanz nicht Gott genannt haben, wenn nicht schon zuvor Religionsbegriffe vorhanden, und die höchsten gewesen wären, welche Xenophanes kannte. Man kann also auch eigentlich nicht sagen, daß in-

nerhalb der Philosophie des Xenophanes der Grund zu einer eigentlichen und consequenten Religionstheorie gelegen habe, und daß er nach Anleitung seiner Ideen religiöse Begriffe gefunden haben würde, wenn sie nicht schon da gewesen wären. — Jetzt wollen wir ihn selbst in den wenigen dichterischen Fragmenten, die uns mehrere Schriftsteller von ihm aufbewahrt haben *) sprechen lassen:

Das weiß kein Sterblicher gewiß, und keiner
Wirds je ergründen, was ich von den Göttern
Und von dem Ganzen sage. Wer das Richtigste
Darüber träfe, hätte doch für sich
Noch immer nicht Gewißheit. Ueberall
Herrscht nichts als Meinung **).
Dies gilt nur als Vermuthung und Wahrscheinlichkeit ***)
Es ist ein Gott, der größte aller Götter
Und

*) und die Herr Fülleborn gesammelt, gut zusammengestellt und geschmackvoll übersetzt hat. Ich gebe sie nach dieser Uebersetzung. S. Fülleborns Beyträge St. 7.

**) Diese Verse führt Sextus Empiricus an adv. Math. VII, 49 und 110.

***) Plutarch. Amator.

Und Menschen: ähnlich weder an Gestalt
Noch an Verstand den Sterblichen *)
Er sieht und denkt, und höret überall **)
Durch Weisheit lenkt er Alles ohne Mühe ***).

Die Menschen wähnen daß die Götter, so wie sie
Gebohren werden, und, wie sie Gewand
Und Form und Stimmen haben †).
Ja wären Löw' und Stier mit Händen nur
Versehen, um zu mahlen und zu thun
Was Menschen können; sicher würden sie
Die Götter mahlen, wie sie selber sind,
Und ihnen Körper geben, die den ihren
Vollkommen glichen ††).
Aus Erd' ist Alles: Alles wird zu Erde †††)
Wir alle sind aus Wasser und aus Erde ††††)
Die Götter haben nicht vom Anfang Alles

*) Clemens Alex. Strom. V. p. 601 und Euseb. Praep. Evang. XIII, 13. p. 678.
**) Sextus adv. Math. IX, 144.
***) Simplicius in Phys. Arist.
†) Clemens Strom. V. 601 Euseb. Praep. XIII, 13. p. 678.
††) Clemens et Euseb. l. c.
†††) Sextus adv. Math. X. 313. Stobaeus I. p. 294 ed. Heeren.
††††) Sextus adv. M. IX. 361. X. 315.

Dem Sterblichen verliehen: allmälig findet er
Durch langes Forschen erst das Bessere *).

Auſſer den in diesen Fragmenten liegenden Begriffen von der Gottheit, verdient noch bemerkt zu werden, daß Xenophanes derselben eine Kugelgestalt gab, wahrscheinlich um anzudeuten, daß sie sich in allen ihren Theilen vollkommen gleich sey, daher er auch behauptete, die Empfindungen der Gottheit wären sich durchgängig gleich.

Sehr merkwürdig aber ist es, daß Xenophanes dem Begriffe einer bloßen Vernunftidee vollkommen gemäß, läugnet: daß Prädikate der Zeit und des Raumes auf die Gottheit anwendbar wären. Nach ihm war sie weder grenzenlos noch unbegrenzt, weder beweglich noch unbeweglich. Er scheint dabey jedoch nicht bedacht zu haben, daß, was eine Kugelgestalt haben soll, im Raume existiren müsse, daher er auch wohl diese Gestalt nur als Schema seiner Vernunftidee gebraucht haben dürfte.

Man hat eine theologische Vorstellungsart wie die des Xenophanes gewöhnlich Pantheismus genannt. Es ist sonderbar, daß man zuweilen dieselbe

*) Stobaeus I. p. 224. ed. Heeren.

selbe für atheistisch erklärt, oder doch wenigstens mit dem Atheismus in eine Classe gesetzt hat. Sie ist demselben noch weit mehr als der Theismus entgegengesetzt. Denn sie ist im Grunde ein übertriebner Theismus, welcher der Idee von Gott eine so weite Ausdehnung giebt, daß dadurch das Daseyn aller andern Gegenstände ausser ihm verdrängt wird. Wenn es daher möglich wäre, daß sich jemand dadurch an einem Gegenstande versündigen könnte, daß er die Existenz desselben leugnete, so würde sich der Pantheist nicht sowohl an Gott als an den Gegenständen ausser Gott versündigen *).

Wie Xenophanes seine aus der bloßen Spekulation geschöpfte Idee von Gott mit der Erfahrung und dem Daseyn der sinnlichen Gegenstände vereinigte, darüber fehlt es uns an hinlänglichen Nachrichten. Wir wissen nur so viel, daß er durch den Widerspruch der Erfahrung gegen seine Idee sich in Zweifel verwickelt sahe, aus denen er sich nicht zu helfen wußte. Zwar hatte er nicht eigentlich die Maxime des Zweifelns, und war daher

*) Man würde ihn daher mit mehrem Recht, eben so wie Fichten (S. dessen gerichtliche Verantwortung S. 58) einen Akosmisten als einen Atheisten nennen können.

her nicht eigentlicher Skeptiker, aber doch ein zweifelnder Dogmatiker *).

Am wenigsten konnte er seine Ideen von der Gottheit mit der Volksreligion vereinigen, ob er sie gleich wie vorhin gezeigt worden ist, im Grunde aus derselben schöpfte **). Er verwarf sie daher mit einer Freymüthigkeit, die ihm eben so zur Ehre gereicht, wie den Griechen in Italien die Toleranz, welche sie gegen ihn übten, und die Achtung die sie ihm seiner freyen Denkungsart ohngeachtet bezeugten. Sie legten ihm sogar Fragen über religiöse Gegenstände vor, die er eben so vernünftig als freymüthig beantwortete. Weit fanatischer behandelten die Athenienser einen Anaxagoras, Protagoras und Sokrates.

Seine Verwerfung der Volksreligion war übrigens eine eben so natürliche Folge als ein sicheres Kennzeichen davon, daß er in seiner Philosophie eine eigenthümliche Religionstheorie zu haben glaubte. Wir haben dieselbe daher bey den bisher betrachteten griechischen Philosophen auch nicht gefunden, weil sie

*) M. vergl. Ständlins Geschichte und Geist des Skepticismus S. 178 f.

**) Diog. Laert. IX. 18. Sent. Emp. adv. Math. I. 289. IX, 193.

sie ihre Philosopheme durchgängig an die Vorstellungen der Volksreligion anschlossen.

Daß die Verbindung welche Xenophanes zwischen seiner ewigen Substanz und der Idee von der Gottheit machte, nicht nothwendig war, beweißt auch dieses, daß sein Schüler Parmenides, ohngeachtet er von derselben Idee ausgieng, diese Verbindung nicht schloß. In den von ihm übrig gebliebenen Fragmenten *) bezeichnet er die einzige Substanz nirgends, als die Gottheit. Er beginnt sein philosophisches Gedicht von der Natur mit einer mythischen Fiktion, welche auf Ideen der griechischen Volksreligion hindeutet, und wenigstens so viel beweist, daß ihm diese Ideen nicht so zuwider waren, wie seinem Lehrer Xenophanes. Er läßt sich durch zwey griechische Göttinnen, Themis und Dike, in das Heiligthum einer andern Göttin führen, deren Namen er nicht nennet, welche ihm die Lehren der Wahrheit enthüllt. Von der Göttin Dike sagt er:

Dies

*) Die Fülleborn ebenfalls übersetzt, und mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit erläutert hat, im 6n Stück seiner Beyträge zur Gesch. der Phil.

Dies bleibt ewig wahr und fest
Daß nie etwas aus Nichts von selbst entsteht:
Und Dike lässet nicht entstehen, nicht
vergehn, sie hält des Ganzen Bande fest.

In einer andern Stelle sagt er:

Es hält das All die mächtige Nothwendigkeit (αναγκη)
In der Begränzung Banden eingeschränkt.

Und weiter:

Ausser dem was ist
Giebt es sonst nichts, und wird es nimmer geben.
Das Schicksal (μοιρα) hat es ganz und unbeweglich, und fest gemacht.

Dann spricht er noch von einer Göttin in folgenden Versen:

Die dichtern Elemente sind
Gebildet aus unreinem Feuer, und
Aus Nacht die andern. Unter ihnen ist
Das Reich der Flammen. Und in ihrer Mitte
Die Göttin, die das große All beherrscht.
Von ihr stammt gröbere Erzeugung und
Vermischung, daß das Weibliche sich mit
Dem Männlichen, und dies mit jenem mischte —
Von allen Göttern formte sie zuerst
Den Eros.

Wenn

Wenn man dieses mit ein paar Stellen beym Stobäus *) vergleicht, nach welchen Parmenides dasselbe Wesen: das Princip aller Bewegung und Erzeugung, die Göttin, Regiererin, die Inhaberin der Looße, das Schicksal, die Vorsehung, die Weltschöpferin, die Nothwendigkeit und Dike nennt, und wo er sagt: daß alles durch Nothwendigkeit bestimmt wird, so wird man leicht einsehen, daß die Religionstheorie des Parmenides aus philosophischen und Volksideen zusammengesetzt, aber von der seines Lehrers sehr verschieden war. Sein Fatalismus scheint sich indessen mit der Idee einer einzigen Substanz consequenter verbinden zu lassen, als der Pantheismus des Xenophanes. Denn Fatalismus scheint in seinem System völlig die Stelle der Religion eingenommen zu haben. Die Idee von einer eifer-

*) Stobaeus T. I. p. 482. sq. ed. Heeren. Die Dichtung von dem Feuerkranze des Parmenides scheint Stobäus eben so wenig verstanden zu haben, als der Epikuräer Vellejus beym Cicero de Nat. Deor. I. 11 welcher keinen Sinn darinn zu finden gesteht. Nach dem obigen Fragment wäre der Feuerkranz nur der Sitz der Göttin nicht die Göttin selbst gewesen. Die andre Stelle steht beym Stob. I. p. 158. Es ist jedoch zweifelhaft, ob sie vom Demokritus gilt oder vom Parmenides. M. s. Fülleborns Beyträge St. VI. p. 99 und 102.

eisernen Nothwendigkeit war zwar nicht neu. Sie war, wie wir gesehen haben, schon vom Homer mit den Mythen der Volksreligion verbunden worden. Aber sie duldete doch, obgleich im Grunde auch nur durch eine Inconsequenz, neben sich den Glauben an Götter. Beym Parmenides scheint sie dagegen diesen Glauben ganz verdrängt und er selbst mit den Götternamen als mit Dichterbildern nur gespielt, und sie vielleicht blos aus Klugheit gebraucht zu haben.

Man dürfte also dem Parmenides wohl nicht Unrecht thun, wenn man ihn für den ersten Atheisten unter den griechischen Philosophen halten wollte. Er war es wenigstens in sofern, als die Idee von der Gottheit innerhalb seines Systems keinen Platz fand.

Daß es nicht nothwendig war, mit der Idee von einem Ganzen (Εν και παν) den Begriff der Gottheit zu verbinden, bestätigen auch die Meinungen des Melissus, welcher etwas späterhin im Ganzen eben die Grundsätze hatte, welche Xenophanes behauptete. Er unterschied sich von diesem und dem Parmenides hauptsächlich dadurch, daß er die Weltsubstanz materiell *) dachte. Dies mußte

*) Meiners hist. de Deo p. 335 not. Buhle Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. I. 299.

mußte die Verbindung derselben mit der Idee von der Gottheit noch mehr erschweren. In den Fragmenten eines von ihm geschriebenen Buches, welche uns Simplicius *) aufbewahrt hat, findet sich daher auch nicht eine Spur dieser Verbindung. Stobäus **) sagt zwar, er habe die Elemente Götter und ihre Vermischung die Welt genannt. Durch das was er hinzusetzt, zeigt er aber auch daß Melissus mit dem Götternamen sehr freygebig war. Er nannte die Seelen göttlich, und diejenigen welche dieselben rein erhalten. Dagegen sagt Diogenes Laertius ***), Melissus habe von den Göttern gesagt, es lasse sich nichts mit Gewißheit von ihnen behaupten, weil keine Erkenntniß von ihnen möglich sey.

Da Melissus Feldherr und Staatsmann war, so mag er wohl Gründe genug gehabt haben, sein Urtheil von den Göttern zurückzuhalten, für welche sich in seinem System im Grunde wohl eben so wenig Platz finden dürfte, als in dem des Parmenides.

Eine

*) Simplicius ad Aristot. ausc. phys. I, 22 etc.
**) Stobaeus Ecl. phys. p. 60.
***) Diog. Laërt. IX, 24.

Einer der scharfsinnigsten Köpfe, welcher aus der eleatischen Schule hervorgieng, war Zeno. Das, was er sich von dem Stifter derselben am meisten zu eigen gemacht hatte, war sein Hang zum Zweifeln. Bey ihm war es aber nicht mehr bloßer Hang, sondern Maxime gegen alle dogmatischen Behauptungen das Gegentheil zu vertheidigen. Er scheint daher die Lehren des Xenophanes nur in sofern brauchbar gefunden zu haben, als sie den Behauptungen andrer Philosophen entgegengesetzt werden konnten, und betrachtete sie selbst nicht weniger mit skeptischen Augen als andre. Daß er aber, so viel wir wissen, die Verbindung theologischer Begriffe mit der Idee von einer einzigen Weltsubstanz nie zum Gegenstande seiner Skepsis gemacht hat, beweißt ebenfalls, daß er sie nicht als etwas Wesentliches im Systeme des Xenophanes betrachtete.

Es dürfte also wohl erwiesen seyn, daß die theologischen Ideen des Xenophanes keinesweges originelle und seinem Systeme wesentliche Philosopheme waren, sondern daß sie nur zufällig von ihm damit verbunden wurden, weil er nichts höheres kannte, wodurch er seiner Idee von einer ewigen Weltsubstanz, für die er den größten Enthusias-

mus

mus hatte, einen größern Glanz geben konnte, als durch die Prädikate der Göttlichkeit, welche er von dem Volksglauben entlehnte.

Sechstes Capitel.

Ein etwas späterer jonischer Philosoph Heraklit knüpfte seine Philosopheme an eben den Gegenstand, an welchen ihn die ältern ionischen Philosophen geknüpft hatten, an die Betrachtungen über den Ursprung der Welt. Diogenes und Suidas machen ihn zu einem Schüler des Xenophanes, und nach einer Stelle welche der erstere aus Heraklits Schrift selbst anführt, scheint er wenigstens den Xenophanes gekannt, ihn aber eben so wenig für einen ächten Philosophen erkannt zu haben, als den Hesiodus und Pythagoras *). Aus den Ueberbleibseln seiner in ein so tiefes Dunkel gehüllten Philosophie, daß selbst Sokrates sie nicht ganz zu verstehen gestand, ohngeachtet er dasjenige, was er verstanden hatte, für vortrefflich erklärte; erhellt auch nicht, daß Xenophanes Lehren

auf

*) Diog. Laert. IX. 1 und 5.

auf seine Meinungen einen großen Einfluß gehabt hätten. Nur die Maxime des Zweifelns scheint er in seiner Jugend von ihm angenommen zu haben, wogegen er in seinem Alter strenger Dogmatiker wurde. Auch scheint er durch Xenophanes einen ausgebreitetern Begriff von dem Weltganzen erhalten zu haben, als seine Vorgänger in Jonien hatten.

Von Pythagoras könnte er die Idee entlehnt haben, daß Feuer der Urstoff der Welt sey, wenn er nicht durch eigenes Nachdenken darauf kam. Doch verfuhr er bey weiterer Erklärung, wie die Dinge aus Feuer entstanden seyn könnten, mehr nach der Weise der ältern jonischen Philosophen als nach der des Pythagoras. Er suchte nemlich aus der Natur und den bekannten Eigenschaften des Feuers selbst zu zeigen, wie die Dinge aus demselben entstehen könnten, und brauchte dabey nicht wie die Pythagoräer bloße Hypothesen und a priori angenommene Sätze. Auch gieng er noch weiter als die Jonier vor ihm. Er gab nicht blos einen Urstoff an, aus welchem alles geformt seyn sollte, sondern auch ein Princip, nach welchem die Dinge aus dem Feuer entstanden seyn, und überhaupt alle Veränderungen in der Welt vorgehen sollten, nemlich die Zwietracht, wodurch

alle

alle Dinge aus dem Einen Urstoffe, in den sie sich zuvor befunden hätten, abgesondert werden, und also entstanden wären, und Einigkeit wodurch sie wieder zerstört würden, indem sie in Eins zusammenflössen. Er nahm an, daß ein solcher Wechsel unaufhörlich unter den Dingen erhalten würde. Einen Grund desselben konnte er nicht angeben, und behauptete daher daß jener Wechsel schlechthin nach den Gesetzen der Nothwendigkeit statt fände *). Er lehrt daher, wie Clemens von Alexandrien **) von ihm sagt: das Universum hat weder ein Mensch noch ein Gott gebildet, sondern es war immer und ist und wird seyn, ein immer lebendes Feuer, das sich nach bestimmten Gesetzen entzündet und wieder verlischt.

Jenes Gesetz der Nothwendigkeit betrachtete er, als dasjenige, nach welchem sich alles richten mußte. Er hielt also nur diejenigen Menschen für vernünftig, welche dieses Gesetz erkennen, und darnach urtheilen und handeln, als nach einem allgemeinen Vernunftgesetz. Er vergleicht sie mit Wachenden, so wie diejenigen, welche es nicht erkennen, mit Schlafenden. Dies scheint mir der

*) Simplicius in Arist. Phys. Ausc. 6. 1.

**) Clemens Alex. Strom. l. V.

wahre Sinn einer Stelle zu seyn, welche Sextus*) aus seinem Werke anführt, und aus welcher er die wunderliche Meinung ableitet, daß eine göttliche Vernunft die Menschen umschwebe und von ihnen eingeathmet werde, wenn sie wachen, nicht aber wenn sie schlafen, daher der Mensch im wachenden Zustande nach der allgemeinen, im schlafenden aber nach seiner besondern individuellen Vernunft denke und urtheile.

Eine

*) Sextus Empir. adv. Math. VII, 126-132. Die Worte welche Sextus aus dem Buche des Heraklit von der Natur anführt, sind: Λογε τεδε εοντος, αξυνετοι γινωνται ανθρωποι, και προθεν η ακεσαι και ακεσαντες το πρωτον. γινωμενων γαρ κατα τον λογον τονδε, απειροι εοικασι πειρωμενοι επεων και εργων τοιετων, οκοιων εγω διηγευμαι, κατα Φυσιν διαιρεων ἑκαςον, και Φραζων ὁκως εχει. τες δε αλλες ανθρωπες λανθανει ὁκοσα εγερθεντες ποιεσιν, οκωςπερ ὁκοσα ἑυδοντες επιλανθανονται — — διὸ δει επεσθαι τω κοινω. τε λογε δε εοντος κοινε, ζωεσιν οἱ πολλοι ως ιδιαν εχοντες Φρονησιν. η γεσιν εκ αλλο τι αλλ' εξηδ'ησις τε τροτε της τε παντος διοικησεως, διο καθ'ὁ τι αν αυτε της μνημης κοινωνησωμεν, αληθευομεν· ἁ δε αν ιδιασωμεν, ψευδομεθα.

Eine so bestimmt gedachte Nothwendigkeit, wie diejenige, welche Heraklit annahm, läßt auch in der That keine Gottheit übrig. Ihre Gesetze konnte er sich immer als Vernunftgesetze denken, ohne deswegen ein vernünftiges Wesen anzunehmen, dem er sie beylegte. Sie wurden ihm Vernunftgesetze, in sofern sie durch die Vernunft des Menschen erkannt wurden, und da er sie einmal für die Gesetze erkannte, durch welche die ganze Natur regiert wurde, so mußte er es freilich vernünftig finden, wenn die Menschen sie zu erkennen suchten, und nach ihnen sich richteten. Plato, Aristoteles und Cicero wissen auch nichts von demjenigen, was Sextus über jene Stelle geträumt hat.

Eben so wenig dürfte es auch ausgemacht seyn, daß Heraklit jenes ewige Feuer sich als Weltseele gedacht habe, Aristoteles drückt sich darüber zu dunkel aus *). Eher könnte er sich die Entstehung der Dämonen und Seelen aus einem Feuerstoffe ohngefähr auf eben die Art gedacht haben,

*) Arist. de anima I. 2. Er spricht in dieser Stelle auch von der Seele des Menschen nicht von der Weltseele, und sagt daß Heraklit das Athemholen für die Seele des Menschen, und zugleich für das Princip aller übrigen Theile desselben gehalten habe.

ben, wie die Pythagoräer, ohne deswegen diesem Seelenprincip Denken und Empfindung beyzulegen.

Eine Stelle beym Diogenes Laertius *) scheint anzudeuten, daß er eben so wie Thales behauptet habe: alles sey erfüllt von Dämonen. Wenn wir dieses auf eben die Art auslegen wollen, wie wir es bey Thales gethan haben, so wäre dies eine Erklärung gewesen, zu welcher ihn die Volksreligion veranlaßt hätte. Denn ohngeachtet er den Göttern ausdrücklich allen Antheil an der Weltschöpfung absprach, so könnte er sich doch in andern Rücksichten nach dem Volksglauben akkommodirt, und müßte deswegen seine Philosophie demselben nicht geradezu entgegen gesetzt haben. Denn die Lehren der griechischen Volksreligion über die Weltentstehung und Weltschöpfung waren sehr unbestimmt, und ließen der Philosophie freyes Feld.

Er soll indessen doch mit Homer sehr unzufrieden gewesen seyn, und in seiner Kraftsprache erklärt haben, daß er werth sey, mit Ruthen gepeitscht zu werden. Der Grund hiervon aber soll nach dem Plutarch kein andrer gewesen seyn, als weil

*) Diog. Laërt. IX, 7.

weil Homer die Zwietracht verflucht, die Heraklit für den Grund alles Entstehens hielt.

Wenn Heraklit wirklich dem Volksglauben etwas nachgab, so dürfte dieses doch wohl mehr aus Klugheit und Akkommodation geschehn seyn, als aus Ueberzeugung. Denn sein System hat eine sehr starke Tendenz zum Atheismus. Da sich indessen ohnehin nicht befriedigend erklären läßt, wie er es mit der Erfahrung vereinigte, so läßt sich auch nicht bestimmen, ob es nicht mit den Ideen der Volksreligion in sofern sie als Sachen der Tradition und Erfahrung betrachtet wurden, habe bestehen können.

Siebentes Capitel.

Alle bisherigen Philosopheme faßt Empedokles zusammen, und bediente sich ihrer zur Erklärung der Naturgegenstände auf eine Art, bey welcher er, wie ihn auch Aristoteles beschuldigt, seinen Grundsätzen nicht immer ganz treu geblieben zu seyn scheint, daher sich auch wohl schwerlich ein zusammenhängendes System aus den Behauptungen, welche die Alten von ihm aufbewahrt haben, zusammenstellen lassen dürfte. Er war zugleich ein trefflicher Dichter und eifriger Naturforscher. Den Dichter konnte bald diese bald jene Idee so begeistern, daß er sie für die erhabenste und wichtigste von allen ansah, nach welcher die übrigen beurtheilt werden mußten; dem Naturforscher konnte bald dieser bald jener Naturgegenstand so wichtig und einflußreich erscheinen, daß er die Natur der übrigen von ihnen ableitete. Die Philosophen vor ihm hatten sich in alle vier Elemente getheilt, und der eine dieses, der andere jenes für den Urstoff der Dinge angenommen. Eine noch älter Meinung war, daß das Ganze aus einem Chaos, einem unbe-

unbestimmten Urstoffe hervorgegangen sey. Beyde Meinungen wußte Empedokles so zu verbinden, daß sich zuerst die vier Elemente aus dem Chaos entwickelt hätten. Auf das unentwickelte Chaos wendet er die Idee des Xenophanes von einer einzigen Weltsubstanz an, und nannte es daher vielleicht auch nach dem Beyspiele dieses Philosophen, Gott. Nur schrieb er ihm diesen Namen nicht so einzig und vorzugsweise zu, wie Xenophanes seiner ewigen Weltsubstanz, denn er nannte auch die Elemente Götter. Dabey spricht er noch von andern Göttern, welche aus den Elementen erzeugt worden wären. Dies waren wahrscheinlich die Götter der Volksreligion. Als den Grund der Entwicklung der Elemente aus dem Chaos nahm er wie Heraklit Zwietracht und Freundschaft, oder wenn man mit diesen bildlichen moralischen Ausdrücken physische verwechseln will, Anziehung und Zurückstoßung, oder Sympathie und Antipathie an. Diese setzt er zuweilen den übrigen Elementen so an die Seite, daß sie mit ihnen in eine Classe zu gehören scheinen. Von der Wirksamkeit der Sympathie und Antipathie giebt er keinen Grund an, als daß sie schlechthin in der Natur der Dinge statt fände. Doch band er sie nicht an so nothwendige Gesetze wie Heraklit, sondern behaup-

hauptete, daß die Dinge durch Zufall in die Verbindung gekommen wären, in welcher sie sich befinden. Diese Idee scheint ihm besonders eigenthümlich zu seyn, und er führte sie mit Dichtergeist aus. "Bald sonderte sich dieses bald jenes Element zuerst aus dem All ab. Bald vereinigten sich diese Theile der Elemente bald jene. Daher giengen vor der zweckmäßigen Zusammensetzung der Naturgegenstände, vermittelst welcher sie jetzt bestehen, mehrere unregelmäßige vorher, die nicht bestehen konnten. Es entstanden Köpfe ohne Hälse, Füße ohne Körper, Ungeheuer, die halb Menschen halb Thiere waren, u. s. w. Dies währte so lange bis zweckmäßige Zusammensetzungen entstanden, die fortdauren konnten.

Die Fähigkeit andre Gegenstände ausser sich wahrzunehmen, leitete Empedokles bey den empfindenden Wesen, von der Verwandschaft ab, in welcher sie vermittelst ihres Urstoffes zu den wahrgenommenen Gegenständen sich befinden. Die Seelen der Menschen waren nach seiner Meinung aus allen vier Elementen zusammengesetzt, und die Gesetze der Anziehung und Zurückstoßung der einzelnen Theile herrschten in ihnen. Vermittelst eines jeden dieser Theile erkennen die Seelen die Gegenstände, welche denselben verwandt sind. So erklärt

klärt Aristoteles die dichterischen Ausdrücke dieses Philosophen, wenn er sagt:

Durch Erde erkennen wir Erde, durch Wasser das Wasser
Durch Luft, die himmlische Luft, durch Feuer verzehrendes Feuer
Liebe durch Liebe, Haß durch den traurigen Haß *).

Aus dieser Behauptung zog er eine sonderbare Folge auf die Eigenschaften der Gottheit. Die Gottheit, worunter, wenn er sie absolut nennt, das Eine Ganze, das unentwickelte Chaos, in welchem noch alles Eins ist, verstanden werden muß, besitzt den geringsten Grad von Erkenntniß, weil in ihr die Theile noch nicht entwickelt sind, welche in der menschlichen Seele sich gegenseitig erkennen. Dagegen ist sie das seeligste Wesen, weil sie die Zwietracht nicht kennt. Hieraus kann man schließen, welche Begriffe Empedokles mit der Gottheit der Elemente verband, und was ihm die Gottheit überhaupt war. Sie war ihm, wie dem Xenophanes, nichts als ein bloßer Name, den er seinen allgemeinsten Ideen gab.

Da

*) Arist. Metaph. III. 4. de anima I, 2.

Da Empedokles aus den Elementen nebst den übrigen Wesen auch ein Göttergeschlecht entstehen ließ, so erhielt seine Phantasie dadurch Stoff, sich eine ganz besondre Dämonologie zu bilden. Diese scheint theils darinn bestanden zu haben, daß er so wie die Pythagoräer und Heraklit einen feurigen Urstoff der Dämonen und Seelen annahm, theils in andern Behauptungen, nach welchen er den reinsten und erhabensten Dämonen Gestirne zum Sitz anwies. Vorzüglich merkwürdig aber ist seine Lehre von der Seelenwanderung wegen des Princips das er dabey annahm. Er behauptete nämlich, die Dämonen, welche eigentlich feine ätherische Körper bewohnen, würden, wenn sie sich gewisser Vergehungen schuldig machten, in gröbere, menschliche und thierische Körper gebannt, und müßten dieselben so lange durchwandern, bis sie ihre Verbrechen abgebüßt hätten. Die Seelen der Menschen hätten daher zuvor schon andre Körper bewohnt, ehe sie mit den menschlichen vereinigt wurden. Nach dem Tode aber würden sie entweder in die Gesellschaft der reinen Dämonen zurückkehren, wenn sie sich derselben würdig gemacht hätten, oder wenn sie sich durch Mord und Fleischessen entweihten, zur Strafe in andre thierische Körper, sogar in Pflanzen einwandern müssen.

sen. Diese Lehre an sich, konnte Empedokles leicht aus den Mysterien mehrerer Völker, und selbst der Griechen entlehnt haben. Aber es ist sonderbar, daß, da er sich auf diese Art eine moralische Vergeltung dachte, sich keine Spur findet, daß er auf die Idee eines moralischen Vergelters gerieth.

Die Religionsphilosophie dürfte durch die Ideen dieses feurigen Kopfes wohl sehr in Gefahr gerathen seyn, auf Irrwege geführt zu werden, wenn er vielen Einfluß auf sie gehabt hatte.

Achtes Capitel.

Die ältern griechischen Philosophen scheinen fast alle möglichen Vorstellungsarten erschöpft zu haben, nach welcher die Vernunft versuchen könnte, sich den Ursprung der Welt aus Materie, und durch Materie zu denken. Neben den bisher erwähnten, scheint nur noch eine Art derselben denkbar zu seyn, und dieser bemächtigte sich ein philosophischer Geist, von dem wir fast weiter nichts als den Namen Leucippos und dies wissen, daß

er

er aus mancherley Gründen kein Geist, sondern durch und durch ein materielles Wesen seyn wollte. Alle vorhergehende Philosophen waren von einem Urstoffe ausgegangen, den sie sich als ein Ganzes dachten, welches durch Zerstückelung, Trennung und Absonderung seiner einzelnen Theile, den mannigfaltigen Gegenständen in der Welt ihr Daseyn gegeben hätte. Xenophanes, den, oder dessen Schüler Parmenides man für Leucipps Lehrer hält, blieb sogar bey dem Gedanken des Einen Ganzen stehen, und idealisirte ihn in so hohem Grade, daß er ihn auf die wirklichen Gegenstände nicht mehr anzuwenden vermochte. Leucipp schlug daher einen ganz entgegengesetzten Weg ein. Er gieng von ganz einzelnen Gegenständen aus, und versuchte das Ganze aus ihnen zusammenzusetzen. Er nahm als Urstoff aller Dinge eine zahllose Menge untheilbarer Körperchen an. Zum Schauplatz wies er ihnen einen unendlichen leeren Raum an, und als Mittel sie in einen Zusammenhang zu bringen, nahm er eine ewige Bewegung unter ihnen an, durch welche sie unaufhörlich getrennt und verbunden wurden. Diese Ideen setzte er schlechthin, als bestehend durch das Gesetz einer unbedingten Nothwendigkeit. Hieraus hätte nun immer „etwas" Ganzes werden können, aber noch

nichts

nichts Mannigfaltiges. Er nahm daher in der ursprünglichen Beschaffenheit jener Atomen selbst eine Verschiedenheit an, durch die es möglich gemacht wurde, daß aus ihnen mannigfaltige Dinge entstehen konnten.

Bey einem Systeme, wie dieses ist, bleibt nun freilich kein Grund übrig, das Daseyn einer Gottheit anzunehmen, und wir finden auch keine Nachrichten, daß Leucipp auf dieselbe Rücksicht genommen habe. Demohngeachtet wußte sein Schüler **Demokrit** welcher Leucipps System mit vielem Scharfsinn ausbildete, Ideen von Göttern damit zu verbinden. Die Veranlassung hierzu gab ihm, wie alle den ältern Philosophen, welche religiöse Ideen mit ihren Philosophemen verbanden, die **Volksreligion**.

Es können verschiedene Ursachen statt gefunden haben, welche die Philosophen veranlaßten, bey ihren Philosophemen auf die Volksreligion Rücksicht zu nehmen, welche wir auch schon hier und da angedeutet haben. Theils konnten die Eindrücke welche der Volksglaube von ihrer Jugend her auf sie gemacht hatte, eine Macht über sie behaupten, gegen welche ihre Philosophie gar nichts vermochte. Sie sahen die Meinungen des Volksglaubens für ausgemachte Wahrheiten

an, hielten es für gottlos an ihnen zu zweifeln, und glaubten, daß über ihre Gründe nachforschen und an ihnen zweifeln einerley sey. Sie wagten daher nur über dasjenige zu philosophiren, in Ansehung dessen die Volksreligion ihnen freyes Feld ließ, und worüber durch dieselbe nichts bestimmt war. Dies scheint mir bey Thales und den ältern jonischen Philosophen der Fall gewesen zu seyn. — Andre wurden durch die Achtung, welche sie gegen das Alterthum hatten, bewogen, die Lehren zu begünstigen, oder wenigstens zu schonen, welche durch dasselbe ehrwürdig geworden waren. Bey allen alten Völkern, und bey vielen Neuern hat das Alterthum einer Meinung sehr oft die Stelle der Gründe vertreten müssen, und nicht selten die vernünftigsten und evidentesten Gegengründe überwogen. Es war daher von jeher die kräftigste Stütze der Völkerreligionen, und äusserte seine Kraft nicht blos bey dem gedankenlosen großen Haufen, sondern selbst bey Denkern. Mehrere alte Philosophen dürften daher wohl durch dasselbe bewogen worden seyn, da, wo sie keine Gründe für die Meinungen der Volksreligion sahen, vorauszusetzen, daß die Alten doch wohl solche gehabt haben könnten, die sie nicht wußten. Sie waren daher zu unentschlossen, die Gründe, derer

sie

sie sich bewußt waren, jenen unbekannten entgegen zu seßen, die ihnen vielleicht eben deswegen um desto wichtiger schienen, weil sie ihnen unbekannt waren, und suchten lieber ihre Meinungen mit der Volksreligion zu vereinigen, als sie auf Kosten derselben zu erheben. Der einzige Xenophanes macht hier eine Ausnahme, indem seine erhabene Idee von der ewigen und einzigen Substanz, ihn mit einem Enthusiasmus erfüllt hatte, welcher sowohl das jugendliche religiöse Gefühl, als die Ehrfurcht des Alterthums bey ihm überwog. Politik mag auch wohl mehrere alte Philosophen theils bewogen, theils mitgewirkt haben, sie zu bewegen, der Volksvorurtheile zu schonen. Dies war wohl vorzüglich bey Pythagoras der Fall, bey welchem jedoch die Politik zugleich durch edlere Gründe unterstüßt ward, indem er in der Volksreligion zugleich Mittel fand, die Moralität des Volks zu befördern.

Demokrit unterscheidet sich von den vorhergehenden Philosophen sehr vortheilhaft dadurch, daß er den Volksglauben weder ohne Untersuchung annahm, noch auch ganz gleichgültig gegen denselben war. Er machte ihn zum Gegenstande einer philosophischen Untersuchung, bey der er freilich nicht sehr glücklich gewesen zu seyn scheint. Sextus

Empirikus führt uns zweyerley Quellen an, aus welchen er den Volksglauben erläuterte. Democritus sagte nach ihm *): die Alten betrachteten die Himmelserscheinungen, Donner, Blitz, Wetterleuchten, Sternschnuppen, Sonn- und Mondfinsternisse. Sie wurden dadurch erschreckt, und glaubten, daß Götter die Ursachen davon wären. Dies setzt voraus, daß sie schon Begriffe von Göttern hatten, welchen sie jene Wirkungen zuschreiben konnten, und erklärt also noch nicht was zu erklären war. Demokrit leitete daher den Begriff von den Göttern noch von einer andern Quelle, nemlich von wirklichen Erscheinungen göttlicher Gestalten her, die den Menschen vorkommen könnten. Diese Erscheinungen stellte er sich als Gestalten von ungeheurer Größe vor, die zwar nicht unzerstörbar, aber doch auch nicht leicht zerstörbar waren, die mit den Menschen sprächen, und ihnen die Zukunft verkündigten. Einige dieser Erscheinungen hielt er für wohlthätig, andre für unglücksbringend, und soll daher den Wunsch geäussert haben, daß ihm nur wohlthätige Erscheinungen vorkommen möchten. Aus solchen Erscheinungen meinte er, hätten die Menschen sich Vorstellungen von Göttern gebildet, da es sonst kein Gott gebe, der eine unvergängliche Natur hätte.

*) Sext. Emp. adv. Math. IX. 24 und 19.

hätte. Sextus unterscheidet diese Erklärung der Entstehung des Religionsglaubens zwar von der des Epikur, welcher ihn aus Traumerscheinungen herleitete. Ich sehe aber keinen rechten Grund dieser Unterscheidung, und bin daher auch geneigt zu glauben, daß Demokrit, von dem Epikur vieles angenommen hat, ebenfalls nichts anders als Traumgesichter, die er für bedeutend hielt, bey diesen Erscheinungen sich dachte. Dennoch scheint Demokrit geglaubt zu haben, daß diesen Erscheinungen etwas Reales zum Grunde liege, und daß es wirklich übermenschliche Wesen gebe, denen er den Namen der Götter zugestand.

Hier sehen wir also, wie ein Philosoph, dem sein eigentliches System nicht die geringste Veranlassung zu religiösen Ideen gab, sondern sie vielmehr ganz zu verbannen schien, demohngeachtet Meinungen dieser Art an dasselbe zu knüpfen wußte. Eine so willkührliche Anknüpfung aber mußte freilich jeder Art des Aberglaubens freyen Spielraum lassen, wie denn die angeführte Dämonologie des Demokrits dem menschlichen Verstande eben nicht viel Ehre macht. Nur eine vernünftige Religionsphilosophie ist im Stande, abergläubische Vorstellungen zu verbannen, denen selbst der strengste Materialismus noch Platz übrig läßt.

Neuntes Capitel.

Bey einem so unvollkommenen Zustande, oder vielmehr bey diesem gänzlichen Mangel aller vernünftigen Religionsphilosophie, sollte man erwarten, daß die Anzahl derer, welche die Wahrheit aller religiösen Ideen geläugnet hätten, sehr groß gewesen seyn müßte. Wir haben indessen nur wenig Nachrichten von Atheisten aus dieser Periode, und auch diese lebten nur zu Ende derselben. Wenn man nemlich so billig seyn will, die unvollkommenen religiösen Ideen der bisher genannten Philosophen von dem Vorwurfe des Atheismus zu befreyen, der auch in der That sehr unschicklich seyn, und den sie mit dem größten Theile der Griechen überhaupt theilen würden, so bleibt niemand übrig, der den Namen eines Atheisten mit einigem Scheine führen könnte, als Protagoras von Abdera, Prodikus von Ceos, Kritias und Diagoras von Melos.

Protagoras, ein Schüler Demokrits, der sich zuerst den Namen eines Sophisten oder Weisheitslehrers gab, war ein Mann von großem Scharfsinn, und vielleicht der erste Philosoph, welcher den Idealismus bey sich selbst zum Bewußtseyn erhob,

wie

wie aus seinem Satze erhellt: für jeden Menschen ist das wirklich, was er sich vorstellt; ausser dem Vorgestellten giebt es nichts Wirkliches, und was sich gar kein Mensch vorstellt, ist gar nichts *). — Daß die Anwendung dieses Satzes auf die Ideen des Religionsglaubens ihn in die größten Schwierigkeiten verwickeln mußte, kann die philosophische Geschichte unsrer Tage lehren. Denn wenn die Götter bloße menschliche Ideen waren, so waren sie nicht viel, waren sie aber dieses nicht, so waren sie gar nichts. Hieraus läßt sich erklären, wie er eine Schrift von den Göttern mit den Worten anfangen konnte: Von den Göttern kann ich nicht sagen ob sie sind, oder ob sie nicht sind. Denn vieles hindert die Entscheidung hierüber; die Dunkelheit der Sache, und die Kürze des menschlichen Lebens **). Er ward wegen dieser Schrift aus Athen verbannt und sie selbst öffentlich auf dem Markte verbrannt. So eifersüchtig bewies sich die Volksreligion gegen bloße Zweifel.

Ein andrer Sophist **Prodikus aus Ceos**, den man gewöhnlich auch unter die Atheisten rechnet,

*) Sext. Emp. Hypotypos. Pyrrhon. I. 219.

**) Sext. Emp. adv. Math. IX. 56. Diog. Laert. IX. 57. Cic. de nat. Deor. I. 12. Quintil. inst. or. III. 1.

dürfte vielleicht mehr praktischer Atheist gewesen seyn als theoretischer. Denn er war sehr lasterhaft, ohngeachtet er der Erfinder einer trefflichen moralischen Dichtung, der Wahl des Herkules war. Des Atheismus ist er beschuldigt worden, weil er die Religion vom Eigennutz ableitete, und behauptete, die Menschen hätten diejenigen Dinge, welche ihnen nützlich wären: Sonne, Mond, Flüsse und Quellen zu Göttern gemacht. Als Beyspiel davon, führte er die Aegypter an, welche den Nil verehrten. Wenn er dieses ausschliessend behauptete, und keine andre Entstehung der religiösen Ideen anerkannte, so dürfte er freilich vom Atheismus nicht frey zu sprechen seyn.

Aus einer andern Quelle leitete Kritias, einer von den dreyßig Tyrannen, welche die Spartaner über Athen setzten, die Religion her, und zeigte durch seine Ableitung die in folgenden Versen, die uns Sextus Empirikus von ihm aufbewahrt hat, enthalten ist, daß er die Religion zwar für eine heilsame Sache hielt, aber selbst keine hatte.

Einst handelten die Menschen regellos
Und thierisch, nur Gewalt beherrschte alles;
Der Edle hatte keinen Vorzug,
Auch duldete der Frevler keine Strafe.
Da, glaub' ich machte man die Strafgesetze,
Damit Gerechtigkeit gebieten sollte

Der

Der Menschheit, und den Frevel unterdrückte;
Wer sich vergieng der ward bestraft.
Es hielten also die Gesetze
Die Menschen ab vom öffentlichen Unrecht,
Doch thaten sie es heimlich desto mehr. —
Da, glaubt' ich war ein weiser kenntnißreicher Mann
Der strebte etwas zu erfinden,
Was Sterbliche mit banger Furcht erfüllte,
Wenn heimlich etwas böses sie vollbringen,
Ja reden nur und denken wollten.
Drum führte er die Gottheit ein,
Ein Wesen, welches unvergänglich lebt,
Was alles hört und sieht, versteht und wahrnimmt
Und höherer Natur ist — alles hört,
Was Menschen sprechen, wie sie handeln, sieht; —
Wenn du auch schweigend nur was Böses denkst,
Die Götter merken's! sie sind einsichtsvoll!
So sprach der Mann, und dadurch führte er
Die heilsamste der Lehren ein, und barg
Die Wahrheit unter Täuschung. —
Dort aber zeigte er der Götter Sitz
Den Menschen, von woher er wußte, daß

Die meiste Angst und Schrecken sie befällt
In jenen obern Regionen, wo der Blitz
Herabfährt, wo des Donners Stimme rollt
Im Sternumkränzten Himmel jenem schönen Werke
Der kunsterfüllten Meisterin, der Zeit.
Von wo der Sterne Feuerbälle fallen
Und Wolkenbrüche auf die Erde strömen.
All' diese Schrecken stellte er vor Augen
Der Menschen, und wies eine angemeßne Wohnung
Der Gottheit zwischen ihnen an.
So tilgte er den Frevel gegen die Gesetze,
So glaub' ich überredete zuerst
Die Menschen jemand, daß es Götter giebt *).

Es

*) Sext. Emp. IX. 54. Plutarch. de plac. phil. I. 7. führt einige von diesen Versen als ein Fragment aus dem Sisyphus des Euripides an. Sie könnten aber demohngeachtet dem Kritias gehören, wenn sie auch Euripides dem Sisyphus in den Mund gelegt hätte. Denn dieser Tragiker soll sich öfter der Arbeiten andrer bey seinen Werken bedient haben. So erzählt Diogenes Laertius von ihm, daß ihm Sokrates dabey geholfen habe. Diog. Laert. II. 5. §. 18. Kritias hatte zwar auch den Sokrates gehört

Es war sehr unweise von einem Manne, der selbst Gesetzgeber und Herrscher seyn wollte, daß er durch Aeusserung solcher Meinungen Grundsätze zu erschüttern suchte, die er doch wenigstens für eine sehr heilsame Stütze der Gesetze anerkannte. Man sieht hieraus daß leichtsinnigen Menschen nichts heilig ist, wenn es darauf ankömmt ihren Witz und Scharfsinn zu zeigen.

Den Kritias schützte sein Ansehn vor der Strafe, welche Protagoras erfahren hatte, und die auch Diagoras von Melos dulden mußte. Dieser begnügte sich nicht, die Götter zu leugnen, und ihre Entstehung aus unstatthaften Gründen herzuleiten, welche ihre Existenz verdächtig machten, sondern er griff den Glauben an sie geradezu in einer Schrift an, in welcher er, wie der Titel (οι αποπυργιζοντες) andeutete, die Götter von ihrer Burg herabstürzen wollte. Da von der Schrift nichts mehr übrig ist, so sind die Gründe mit welchen er es that, unbekannt. Bekannt aber ist es, daß die Quelle, aus welcher sein Atheismus floß, nichts weniger als philosophisch war. Er hatte ein Gedicht geschrieben, welches sich

gehört und könnte in sofern späterhin erwähnt werden. Da er aber sich eigentlich zu den Sophisten hielt, so habe ich ihn hier mitgenommen.

sich mit den Worten anfieng: Alles kommt von der Gottheit und dem Glücke. Dies Gedicht ward ihm entwendet, der Entwender schwor es ab, daß er es ihm gestohlen habe, und las bald darauf das Gedicht mit großem Beyfall, als sein eigenes ab. Diagoras erwartete, daß die Götter dem Betrüger sogleich für seinen Meineid strafen würden, da aber dieses nicht erfolgte, so verwandelte sich seine Bigotterie in Atheismus. Er schrieb jene Schrift, ward deswegen vor Gericht gefodert, und als er nicht erschien, ein Preis auf seinen Kopf gesetzt. Auf der Flucht vor dieser Verfolgung kam er um. Hätte er zuvor aufgeklärtere Religionsgrundsätze gehabt, so würde er nicht so schnell von einem Extrem in das andre gefallen seyn.

Ganz neuerlich hat ein Gelehrter den Diagoras mit Gründen gegen die Beschuldigung des Atheismus vertheidigt, welche, wenn sie befriedigend wären, dienen würden, alle diejenigen davon freyzusprechen, welche von den Alten des Atheismus beschuldigt wurden *). Seine Vertheidigung läuft

*) Ueber den Atheismus des Diagoras von Melos. Vom Herrn Prediger Thienemann. Mit Anmerkungen des Herausgebers in Fülleborns Beyträgen St. XI. S. 15-64.

läuft in der Hauptsache darauf hinaus, daß der Name ἄθεος von den Alten oft auch solchen gegeben wurde, welche nur die Götter der Volksreligion läugneten. Aus eben dem Grunde waren schon einige Kirchenväter geneigt, den Diagoras nicht allein gelind, sondern selbst günstig zu beurtheilen. Allein um einen Menschen, welcher seine väterliche Religion verläugnet, von der Beschuldigung der völligen Irreligiosität frey zu sprechen, muß sich zeigen lassen, was für Religionsbegriffe er an die Stelle derjenigen gesetzt habe, welche er aufgab. Man müßte also zur Entschuldigung des Diagoras und andrer, die man gern mit ihm aus gleicher Verdammniß retten möchte, zeigen, woher sie andre Religionsbegriffe gehabt hätten, wenn sie die ihrer Volksreligion verwarfen. Nun haben wir aber gezeigt, daß alle bisherige Philosophen keine eigenthümlichen Religionsideen innerhalb des Gebiets ihrer Philosophie hatten, sondern sie sämmtlich von dem Volksglauben entlehnten, und nur mitunter nach ihren Philosophemen modifizirten. Der erste Ursprung unabhängiger philosophischer Religionsbegriffe ist, wie wir weiter zeigen werden, erst nach dem Anaxagoras zu suchen. Nun hätte zwar Diagoras weil er später lebte, schon von diesem Philosophen Religionsbegriffe annehmen,

und

und dabey so wie es ihm selbst widerfuhr, von den Athenienſern des Atheismus beſchuldigt werden können. Allein keiner von den Alten ſagt, daß er ein Schüler des Anaxagoras geweſen ſey. Die meiſten ſtellen ihn vielmehr mit Demokrit zuſammen, und Heſychius macht ihn geradezu zum Schüler deſſelben. Von Demokrits Religionsbegriffen aber haben wir gezeigt, daß ſie weiter nichts als eine ziemlich unglückliche philoſophiſche Erklärung des Volksglaubens waren. Wenn Diagoras den Volksglauben ſelbſt aufgab, ſo bedurfte er auch dieſer Erklärung nicht, und es mußte ihm bey ihrer ſonderbaren Beſchaffenheit leicht werden, ſie aufzugeben, wenn er auch ſonſt dem Syſteme ſeines Lehrers, mit dem ſie nur wenig Zuſammenhang hatte, treu blieb. Da es ſich alſo nicht zeigen läßt, woher Diagoras andre Religionsbegriffe erhalten konnte, wenn er ſeine Volksreligion aufgab, ſo dürften diejenigen Nachrichten der Alten wohl die richtigſten von ihm ſeyn, welche behaupten, daß er gar keine Religion gehabt habe.

Drittes Buch.

Erstes Capitel.

Die Quellen der Materie, aus welchen die Philosophen Principien der Weltentstehung und Weltbildung schöpfen konnten, waren erschöpft. Keines der verschiedenen Elemente, aus welchen sie dieselbe herzuleiten versucht hatten, war hinreichend dazu, ja nicht einmal in ihrer Verbindung konnten die bisherigen Principien der Weltbildung den freyen und kritischen Denker befriedigen. Da eröffnete auf einmal Anaxagoras der Philosophie ein weites Feld, auf welchem sie neue Untersuchungen anstellen konnte, um im unendlichen Raume der Spekulation die Urkraft zu entdecken, welche das Ganze in Bewegung setzt.

Er nahm eine ewige Materie als den Urstoff an, woraus alles gebildet sey. Er dachte sich diese Materie in einer unendlichen Zahl von Urbestandtheilen ursprünglich getheilt, so wie Leucipp es ge-

than

than hatte. Er unterschied sich aber von diesem Denker dadurch, daß er schon in diese Urbestandtheile den Grund zu der verschiedenen Qualität der Dinge setzte, welche Leucipp blos aus ihrer verschiedenen Zusammensetzung hergeleitet hatte. Er nannte dieselben Homoiomerien, welches beydes gemeinschaftliche und ähnliche Urbestandtheile bedeutet. Sie sollten nemlich gemeinschaftliche Urbestandtheile aller Dinge, und sich selbst untereinander in sofern ähnlich seyn. Aber nur ähnlich, nicht gleich, denn es lagen in ihnen schon selbst wesentlich verschiedene Qualitäten. — Leucipp hatte seine Atomen nach schlechthin nothwendigen Gesetzen in einer beständigen Bewegung stehend gedacht. Auch hiervon gieng Anaxagoras ab. Er dachte sie sich ursprünglich ruhend, und setzte den Grund ihrer Bewegung in einen von denselben verschiedenen Verstand.

Dieser von der Materie verschiedene und die rohe Materie zu einer Welt ausbildende Verstand, war die fruchtbare Idee, welche den Keim zu einem ganzen Stammbaum neuer philosophischer Systeme enthielt. Beym Anaxagoras selbst waren die Ideen, welche diesem Systeme zum Grunde lagen, freilich nur noch Embryonen.

Die Wirksamkeit dieses Verstandes auf die Welt war nur sehr eingeschränkt, und erstreckte

sich

sich fast nur darauf, daß er den Urbestandtheilen den ersten Anstoß zu ihrer Bewegung gab. Die Bewegung ward der Grund der Absonderung ihrer verschiedenen Qualitäten, aus welchen denn verschiedenartige Dinge entstanden. Alles was sich hierauf weiter aus der mechanischen Bewegung der Dinge erklären läßt, erklärte Anaxagoras aus derselben, und nur, wo diese nicht hinreichte ließ er die Wirksamkeit des Verstandes eintreten. Plato und Aristoteles tadelten ihn deswegen, und sagen, er habe unterlassen, zu zeigen, wie der Verstand alles nach Ideen und Zwecken eingerichtet habe. Er bediene sich desselben nur wie einer Maschine zur Weltbildung wenn er in Verlegenheit sey, von welcher Ursache er etwas ableiten solle. Sonst mache er aber alles andre zur Ursache als den Verstand *). Es würde ungleich besser um die Physik stehen, wenn unsre Philosophen und Naturforscher diesen Tadel öfter verdient, und nicht so oft aus Trägheit zu einer ausserweltlichen verständigen Ursache ihre Zuflucht zur Erklärung von Erscheinungen genommen hätten, deren Ursachen sie in der Sinnenwelt hätten aufsuchen sollen. Man sieht

*) Plato Phaedon. c. 46. Arist. Met. I. 4.

sieht indessen doch aus diesen Vorwürfen so viel, daß er den Verstand mehr als eine Naturursache betrachtet, welche mechanisch auf die Materie wirkt, als daß er ihn völlig wie ein vernünftiges Wesen, nach freygedachten Zwecken hätte handeln lassen. Er hatte sich also den Begriff eines weltbildenden Verstandes noch nicht völlig entwickelt, und war zufrieden, in ihm den ersten Grund der Bewegung gefunden zu haben, welchen er in der Materie vermißte.

Daher waren auch die Prädikate, welche er dem weltbildenden Verstande gab, sehr eingeschränkt. Er legte ihm eine Erkenntnißkraft bey, welche in dem Begriffe eines auf alle Dinge wirkenden Verstandes liegt, also eine Art von Allwissenheit; eine große Kraft zu wirken, welche ebenfalls zu seiner Allwirksamkeit erfordert wird, mit der er aber keine freye Wirksamkeit verbunden zu haben scheint, daher sie wohl nicht Allmacht genannt werden kann. Doch betrachtete er sie als unabhängig in ihrem Wirken, welches er nothwendig thun mußte, wenn der Verstand die erste und oberste Ursache seyn sollte. Er scheint auch dadurch das Prädikat eines nüchternen Philosophen, welches ihm Aristoteles giebt, verdient zu haben, daß er von anderweitigen Eigenschaften des

welt-

weltbildenden Verstandes nichts lehrte, als von solchen, welche er gerade zur Weltbildung nöthig fand, und welche dazu dienten, ihn von der Materie zu unterscheiden. Wenigstens ist dasjenige, was er von der Substanz des Verstandes gelehrt haben soll, sehr wenig und unausgemacht, und es ist wohl Mißverstand, wenn man ihn demselben Prädikate geben läßt, durch welche er mit der Materie Gleichheit oder Aehnlichkeit zu erhalten scheint, z. B. daß die Substanz desselben aus dem feinsten Aether bestehe.

Gott nannte Anaxagoras den weltbildenden Verstand nicht; wahrscheinlich weil der Göttername durch die Volksreligion zu sehr herabgesunken war, als daß er ihn für ein so erhabenes Wesen wie er sich den weltbildenden Verstand dachte, hätte passend finden können; vielleicht auch um den übeln Folgen zu entgehen, welche ihm dieses bey den Anhängern der Volksreligion hätte zuziehen können, die ihn aber demohngeachtet um untergeordneter Behauptungen willen, die der Volksreligion entgegen zu seyn schienen, oder vielleicht auch um seinen Freund Perikles zu kränken, aus Athen verbannten. Demohngeachtet erreicht der Begriff seines weltbildenden Verstandes die reine Idee von der Gottheit nicht, und man

würde ihm daher wenn man ihm einen Namen geben wollte, den ihm sein Urheber nicht gab, wohl eher eine Weltseele als Gott nennen können. Es lag daher auch in der Philosophie des Anaxagoras keine eigentliche Theologie, ob sie gleich mehr als irgend eine andre zur Ausbildung einer philosophischen Theologie beytrug.

Die Quelle des Begriffes des weltbildenden Verstandes könnte beym Anaxagoras schon die Aufsuchung eines von der Materie verschiedenen, und auf dieselbe ursprünglich wirkenden Wesens gewesen seyn. Denn wenn er in der Materie durchaus keinen Grund der Weltbildung fand, wenn er denselben ausser ihr suchen wollte, so blieb nichts übrig als ihn in einem Geiste oder Verstande zu suchen. Die übrigen Prädikate welche er ihm gab, ergeben sich aus dem Verhältnisse dieses Verstandes zur Materie, wie wir gezeigt haben. Man hat indessen noch andre Quellen der Theorie des Anaxagoras angegeben, worunter wohl diejenige, welche die Veranlassung dazu beym Hermotimus von Clazomene sucht, am meisten Aufmerksamkeit verdient. Sie scheint nämlich ein neues Beyspiel zu der Bemerkung zu seyn, daß die Einbildungskrafe gewöhnlich dem Raisonnement

den

den Vorsprung abgewinnt, und oft die Veranlassung zu den Entdeckungen desselben wird.

Die Nachrichten der Alten von diesem Hermotimus stimmen darinn mit einander überein: daß seine Seele unabhängig von seinem Körper gewirkt haben soll. Dies konnte auf mannigfaltige Weise ganz natürlich zugehen. Hermotimus konnte ein Schlafwandler seyn, er konnte fieberhafte Phantasieen oder Verzuckungen haben. Auch durfte er nur ein sehr lebhafter Träumer seyn. Der Grund hiervon konnte in einer sehr lebhaften Einbildungskraft oder in einem krankhaften Zustande liegen, wie bey Nikolai, der aber klüger war als Hermotimus, und die Geister, welche ihm erschienen, mit Blutigeln vertrieb *). Dafür werden ihm aber auch die Berliner, die ebenfalls klüger sind als die Clazomenier, wohl schwerlich für einen großen Philosophen ansehen, oder ihm gar einen Tempel erbauen, wie es diese dem Hermotimus thaten, nachdem sie ihn in einem Zustande einer solchen Geistesabwesenheit für tod gehalten, und verbrannt hatten. Daß die Sage hieraus ein Wunder machte, war eben so natürlich, so wie auch daß die Alten, welche diese Sage

*) M. s. die Berlinischen Blätter von 1799.

erst mehrere Jahrhunderte nach Hermotimus aufzeichneten es als ein Wunder erzählen.

Ein Zustand dieser Art, er mag nun seinen Grund gehabt haben, worinn er wolle, mußte den Hermotimus, wenn er irgend fähig war, nachzudenken, auf den großen Unterschied zwischen Leib und Seele aufmerksam machen. Er mußte daraus folgern, 1. daß Leib und Seele verschieden wären, 2. daß die Seele unabhängig von dem Körper wirken, 3. daß der Leib aber nicht unabhängig von der Seele thätig seyn könne. So durfte er durch einen Zustand der Art, von welchen die Erzählungen in unsern psychologischen Magazinen immer noch den größten Raum einnehmen, zu einem der ersten Psychologen gebildet worden seyn.

Wenn er nun die hier gemachten Beobachtungen auf die Welt im Ganzen übertrug; wenn ihn die Bemerkung, daß sein Körper nicht unabhängig würken könne, auf den Gedanken brachte, daß die Materie es überhaupt nicht könne, so mußte er nothwendig fast ganz auf dasselbe System kommen, welches Anaxagoras lehrte. Da Anaxagoras aus eben der Stadt mit Hermotimus war, so ist die Vermuthung freilich sehr wahrscheinlich, daß er sein System von ihm angenommen habe, ob gleich Aristoteles nur so viel sagt,

daß

daß er es eher als jener behauptet haben solle. Dem nüchternen Anaxagoras kann immer das Verdienst bleiben, auf philosophische Gründe zurückgeführt zu haben, was der phantastische Hermotimus nur als ein Produkt seiner Einbildungskraft aufgestellt hatte *).

Mit dem Anaxagoras zugleich, und wie es scheint, so daß sie von ihm gelernt hatten, philosophirten Diogenes von Apollonia und Archelaus. Sie scheinen nach den wenigen Nachrichten welche Simplicius von ihnen mittheilt nichts originelles gehabt, sondern nur eine Vereinigung zwischen den Ideen des Anaxagoras und denen von ältern Philosophen zu treffen gesucht zu haben. Sie folgten unter den ältern jonischen Philosophen dem Anaximenes darinn, daß sie die Luft für das Urprincip der Welt annahmen, und die Denkkraft mit derselben verbanden. Dadurch hätte die Philosophie einen guten Theil der Schritte zurück thun müssen, welche sie durch Anaxagoras vorwärts ge-

*) Man vergl. Herrn Prof. Carus gelehrte und scharfsinnige Abhandlungen: De Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus 1797 und über die Sagen von Hermotimos aus Klazomene, in Fülleborns Beyträgen St. 9. auch: Anaxagoras und sein Zeitgeist St. 10. S. 162, 282.

than hatte. Aber man mußte bald fühlen, daß eine solche Verbindung noch unnatürlicher und ungegründeter sey, als wenn man in die Materie schlechthin den Grund der Weltbildung legte.

Zweytes Capitel.

Es ist allgemein anerkannt, daß die gesammte Philosophie der Griechen durch Sokrates eine ganz neue und sehr vortheilhafte Richtung erhielt, indem er sie von Spekulationen über die allgemeine Natur der Dinge, die man noch viel zu wenig kannte, um gründlich über sie philosophiren zu können, abzog, und auf die Natur des Menschen fixirte. Dies hatte auch für Religionsphilosophie sehr wohlthätige Folgen, indem Sokrates, wenn er auch nicht untersuchte, was Religion an sich sey, doch desto heller ins Licht setzte, was sie den Menschen ist.

So vortrefflich aber auch Sokrates die praktische Seite der Religion herauszuheben wußte, so kann man doch nicht sagen, daß er die theoretischen Religionsbegriffe um einen Schritt weiter gebracht habe. Er legte seinen Lehren über die Religion schlecht-

schlechthin und ohne Einschränkung die Religion seines Volks zum Grunde. Er sprach durchgehends von den Göttern, und wenn hier und da unter den Aeusserungen bey Xenophon und Plato, die man mit dem meisten Rechte für sokratisch halten kann, ὁ θεος in der einfachen Person vorkommt, so ist entweder von einem einzelnen Gott der Volksreligion, oder von dem Genius des Sokrates, oder von der Gottheit der Götter überhaupt, d. h. von solchen Prädikaten derselben die Rede, welche ihnen gemeinschaftlich zukommen und ihre Mehrheit nicht ausschließen. Eben so ist es mit den Worten το θειον und το δαιμονιον welches collektive Benennungen der Götter überhaupt sind, dergleichen wir in unsrer Sprache nicht haben, und wodurch nicht bestimmt wird, ob man einen oder mehrere Götter annehme. Etwas ähnliches hat in unsrer Sprache das Wort Obrigkeit, welches in einer Republik sowohl als in einer Monarchie gebraucht werden kann. Ich zweifle daher sehr, daß Sokrates die Einheit Gottes erkannt haben dürfte. Ihn bewog die wohlthätige und weise Einrichtung der Natur zum Besten der Menschen hauptsächlich dazu, das Daseyn von Göttern anzunehmen, welche den Menschen alles Gute mitgetheilt haben, und fortdauernd für sie sorgen. Warum hätte er es

gerade widersprechend finden sollen, daß mehrere Götter sich zu einem wohlthätigen Zweck vereinigen, und wenigstens in dieser Rücksicht gleiche Gesinnungen haben sollten, besonders da der Charakter der Göttlichkeit ohnehin vorauszusetzen scheint, daß alle diejenigen, welche ihn haben gleichgesinnt seyen? Er bewies ferner das Daseyn der Götter aus der allgemeinen Meinung der Menschen welche dasselbe behauptet. Die allgemeine Meinung seiner Zeitgenossen und Vorfahren, aber sprach für mehrere Götter, und er wußte vielleicht nicht einmal, daß es Menschen gebe, die an einen einzigen Gott glaubten.

Sein vorzüglichster Beweis war endlich von den Vorbedeutungen und Rathschlägen entlehnt, welche, wie er glaubte, die Götter den Menschen ertheilten. Dieser Grund mußte für ihn am überzeugendsten seyn, da er ganz mit seiner Individualität verwebt war. Der Glaube an Mantik oder Vorbedeutungskunst, war in seinem Zeitalter allgemein, und noch lange nach ihm hiengen ihm selbst die aufgeklärtesten Männer noch eifrig an*), so wie noch im vorigen Jahrhunderte nicht allein alle

*) Meiners üb. d. Genius d. Sokrates in s. vermischten Schriften Bd. 3.

alle kleine, sondern auch so große Männer, wie Grotius an Astrologie glaubten *). Sokrates glaubte daher auch daran, und sah es für einen Theil der Wirkungen der göttlichen Vorsehung an, daß die Götter den Menschen weise Rathschläge über Dinge ertheilten, welche ausserhalb des Gesichtskreises ihrer eignen Einsicht lagen, und ihnen doch zu wissen nöthig waren. Sokrates hatte aber auch noch besondre Gründe, an die Mantik zu glauben. Er war durch das Orakel des Apollo zu Delphos für den weisesten unter den Griechen erklärt worden. So groß auch die Bescheidenheit dieses wahrhaft großen Mannes seyn mochte, so ernstlich auch seine Erklärung, daß dieses nur davon zu verstehen sey, daß er einsehe daß er nichts wisse, gemeint seyn mochte, so konnte es doch nicht fehlen, daß diese Erklärung wenigstens nicht etwas dazu beytragen mußte, seinen Glauben an das Orakel zu Delphos zu stärken, und vielleicht war es eben dieses, was die schlaue Pythia beabsichtigte. Sokrates glaubte ferner auf eine ganz besondre und ausgezeichnete obgleich bey andern Menschen nicht ganz ungewöhnliche Weise göttlicher Rath-

*) Grotius de veritate rel. christ. nimmt Beweise für die Wahrheit des Christenthums aus der Astrologie her.

Rathschläge und Vorbedeutungen gewürdigt zu werden. Dies war was er unter seinem Dämonion verstand *), welches er keinesweges für ein besondres göttliches Wesen, sondern nur für eine besondre Aeusserung der Vorsorge der Götter für ihn überhaupt angesehen wissen wollte. Daß Sokrates in diesem Punkte ein Schwärmer war, ist nicht zu läugnen, aber hat es wohl je einen grosen Mann ohne einen Anstrich von Schwärmerey gegeben? Der auf eine vermeinte unmittelbare Wahrnehmung und Erfahrung sich gründende Glaube an Mantik, konnte aber den Sokrates auch auf keinen andern Religionsglauben führen, als auf den an die Volksreligion, und also an die Mehrheit von Göttern. Wie viel Sokrates von den nähern Bestimmungen dieses Glaubens, besonders von seiner historischen und mythischen Seite annahm, läßt sich nicht ausmachen, da er sich nie darüber erklärte. Er dürfte indessen wohl vieles von den Ideen der alten Dichter angenommen haben, da er sie für göttlich begeisterte Männer hielt, und er sich über das, was ihm darunter unerklärlich und widersprechend erscheinen mußte, durch seine Meinung von seiner, oder welches dasselbe ist, von der menschlichen Erkenntnißschwäche und Unwissenheit

*) Xenoph. Apol. Soer. §. 13.

heit beruhigen konnte. Will man ja bey ihm Religionsideen überhaupt von den Ideen seiner Volksreligion unterscheiden, so kann man sagen: daß ihn die weise und wohlthätige Einrichtung der Natur, und die vortheilhafte moralische Wirkung der Religiosität auf die Menschen, von der Wahrheit und den Werth der Religion überhaupt, die Mantik aber von seiner Volksreligion überzeugte.

Man hat oft, aber wie ich glaube nicht mit hinlänglichen Gründen behauptet, daß Sokrates in seinen Religionsmeinungen dem Anaxagoras gefolgt sey, und die Ideen desselben erweitert und sie praktisch gemacht habe. Wir haben gezeigt daß Anaxagoras gar keine eigentliche Religionsphilosophie hatte, ob seine Behauptungen gleich dazu führen konnten. Sokrates aber schöpfte seine Religionsbegriffe aus einer ganz andern Quelle, als Anaxagoras die von seinem weltbildenden Verstande. Anaxagoras brauchte diesen blos als eine Maschine, um der weltbildenden Bewegung den ersten Stoß zu geben, und da er eine solche erst bewegende Ursache innerhalb der Materie nicht finden konnte, so nahm er das einzige Wesen dafür an, welches sich ausserhalb der Materie denken läßt, einen Verstand. Sokrates

mochte

mochte mit dem allgemeinen Begriff der Welt, den er einen von den Sophisten erfundenen Nahmen nannte *), nicht einmal etwas zu thun haben, weil er ihn für überschwenglich hielt. Er hielt deswegen alle Systeme über Weltbildung für unnütz und die menschliche Erkenntniß überschreitend, ja er suchte selbst manche Meinungen des Anaxagoras, z. B. die, daß die Sonne ein feuriger Stein sey, ausdrücklich zu widerlegen **). Wenn Sokrates aus göttlichen Werken das Daseyn der Götter bewies, so war es daher nicht so wohl aus der allgemeinen Weltbildung, als aus der Bildung des Menschen, und der Dinge die dem Menschen nützlich sind. Auch dieses daß er nicht von allgemeinen sondern von individuellen Wirkungen beym Beweise für das Daseyn der Götter ausgieng, mußte ihn beym Polytheismus erhalten.

Sokrates machte vortreffliche praktische Anwendungen von den Ideen der Volksreligion denen er folgte. Daß diese ganz neu waren, läßt sich indessen nicht geradezu behaupten. Sie liegen zum Theil unmittelbar in den Wesen jeder Religion und mußten daher schon längst vor Sokrates daraus entwickelt worden seyn. Wenn wir die

Art

*) Xenoph. Mem. Socr. I. §. 18.

**) Ibid. IV. 7. §. 6. 7.

Art und Weise genauer kennten, wie weise und tugendhafte Griechen schon längst vor ihm ihren Religionsglauben anzuwenden wußten, so müßten wir sie entweder mit den Meinungen des Sokrates hierüber übereinstimmend finden, oder es für unerklärlich halten, wie ein Volk, das vorzügliche Geisteskräfte hatte, so lange an leeren Fabeln habe hängen können. Die griechische Volksreligion würde uns überhaupt dann in einem ganz andern Lichte erscheinen, als nach den gewöhnlichen Vorstellungen der Dichter, die nur das heraushoben was für die Phantasie Reitze hat. Anwendungen dieser Art mochten daher schon zuvor, besonders bey den Mysterien gemacht worden seyn. Vorzüglich aber scheinen sie, wie wir schon oben bemerkt haben, die Pythagoräer gemacht zu haben.

Eine besonders merkwürdige Anwendung davon machte Sokrates auf die Unsterblichkeit der Seele. Er gründete sie vorzüglich darauf, daß er die Natur der Seele für göttlich hielt. Da er nun die Götter für unvergänglich hielt, so nahm er auch die menschliche Seele dafür an. Hieraus folgt nun keinesweges daß er die Gottheit für ein materielles Wesen gehalten habe, von welchen die menschlichen Seelen als Theile abgerissen würden. Er gründete unstreitig jene Göttlichkeit der menschlichen

lichen Seele vielmehr darauf, daß sie so wie die Götter Vernunft besitzt. Dabey entlehnte er jedoch auch aus der Mantik und andern abergläubischen Vorstellungen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Bey alle dem ist die Denkungsart des Sokrates über seine väterliche Religion in vieler Hinsicht musterhaft für alle Anhänger positiver Religionen. Er ließ die unwesentlichen Bestimmungen seiner Religion, die besondern Namen, Geschichten und Attribute der Götter so viel als möglich unberührt, oder suchte, wo er ihrer erwähnte, ihnen einen moralischen Sinn unterzulegen. Nur selten bedient er sich daher eines besondern Götternamens, sondern er nennt gewöhnlich die Götter überhaupt. In Ansehung der Verehrung der Götter behauptete er: daß der nach den Gesetzen und Gewohnheiten eines jeden Staats eingerichtete Gottesdienst der beste, und den Göttern angenehmste sey. Dies zeigt daß er auch die besondern Formen desselben für unwesentlich hielt, ob er gleich mit vielem Eifer die Pflicht die Götter zu verehren überhaupt vertheidigte, und sie sorgfältig nach den Gesetzen seiner Vaterstadt verehrte. Auch diese Lehre von der gesetzlichen Verehrung der Götter war indessen nicht neu, sondern ursprünglich durch das

Ora-

Orakel des Apollo zu Delphos ertheilt worden, dessen Vorsteher, nach diesen und andern Merkmalen zu schließen nicht gemeine Religionseinsichten gehabt haben müssen.

Drittes Capitel.

Unter den Schülern des Sokrates blieb Xenophon den Lehren seines Meisters am getreusten. Sein Leben war zu thätig, als daß er sich auf eigne Spekulationen hätte einlassen können, wozu man ihm die Anlage wohl nicht absprechen kann. Wenn er auch nicht wie Sokrates auf eine ganz besondre Weise durch ein Dämonion geleitet zu werden glaubte, so hielt er doch viel auf die Mantik, und schöpfte Vorbedeutungen aus Träumen, aus andern Zeichen z. B. aus dem Niesen, vorzüglich aber aus den Eingeweiden der Opferthiere. Er glaubte richtige Grundsätze der Auslegung dieser Vorbedeutungen zu besitzen. Der richtigste war wohl, daß er annahm, die Rathschläge der Götter stimmten allezeit mit der gesunden Vernunft überein, und günstige Zufälle ließen

ihn auch in allen den Fällen, die uns bekannt worden sind, diese Uebereinstimmung finden. Auch Aeschines war einer der treusten Schüler des Sokrates. In seinen sokratischen Gesprächen betrachtet er die Tugend als Geschenk und Eingebung der Götter, und leitet die Unsterblichkeit der Seele von ihrer Göttlichkeit ab. Nichts als Anwendung einer veredelten Volksreligion!

Schon etwas weiter entfernten sich die Cyniker von ihm. Antisthenes der Stifter dieser Schule, soll in einem Buche, welches von der Natur handelte, behauptet haben: es gäbe nur einen Gott der Natur, aber viele Volksgötter. Dieser Gott gleiche keinem Dinge und könne daher aus keinem Bilde erkannt werden *). Antisthenes scheint sich weit mehr auf theoretische Spekulationen eingelassen zu haben als Sokrates, wie aus dem Verzeichnisse seiner Schriften beym Diogenes Laertius erhellt. Auf die Einheit Gottes kann er durch den Grundsatz der Sparsamkeit geleitet worden seyn, welcher in seiner ganzen Philosophie herrscht, welche überall so wenig Bedürfnisse als möglich und nur die nothwendigsten Mittel zu ihrer

*) Cic. de Nat. Deor. I. 13. Lactant. Div. inst. I, 5. Clem. Al. Admon. p. 46.

rer Befriedigung zuläßt. Nun bedarf aber die Natur nur eines einzigen Gottes. — So konnte Antisthenes darauf kommen, die Zahl ihrer Urheber und Regenten bis auf einen zu beschränken. Doch erhellt aus dieser, ohnehin nicht auf ganz unverdächtigen Zeugnissen beruhenden Behauptung, noch nicht, daß er die Volksgötter geradezu verworfen habe.

Sein Schüler Diogenes von Sinope, spricht in den Anekdoten welche vor ihm erzählt werden, gewöhnlich von mehrern Göttern. Er wagte es indessen mit seiner gewöhnlichen Freymüthigkeit auch den religiösen Aberglauben anzugreifen, in sofern er moralisch schädlich werden konnte, indem er behauptete, es sey lächerlich, seine Geschäfte zu vernachlässigen, um zu Traumdeutern zu gehen, sie um Rath zu fragen; den Göttern für Erhaltung der Gesundheit zu opfern, und sie selbst durch Unmäßigkeit bey den Opferfesten zu zerrütten. Vorzüglich aber verspottete er die Meinung, daß Räuber und Mörder durch Reinigungen und Einweihungen in die Mysterien ein seliges Leben nach dem Tode erlangen könnten, Männer aber, wie Agesilaus und Epaminondas, wenn sie jene Gebräuche unterlassen hätten, sich im Pful des Tartarus wälzen müßten. Er scheint überhaupt

den Gebräuchen der Büßungen nicht günstig gewesen zu seyn, indem er zu jemanden, den er sich besprengen sahe, sagte: Unglücklicher! weißt du nicht, daß du so wenig von moralischen Vergehungen als von Sprachfehlern entsündigt werden kannst? Auch war er ein Gegner unanständiger Geberden und Stellungen bey gottesdienstlichen Gebräuchen, und erinnerte einst ein Weib, das sich auf eine unanständige Art vor einem Götterbilde niedergeworfen hatte, über diese Unschicklichkeit; wobey er hinzusetzte: alles sey von Göttern erfüllt; ein Satz, der sich zwar auch mit der griechischen Volksreligion vereinigen läßt, aber doch der rohen Vorstellungsart nach welcher die Bildsäule der Gottheit mit ihr selbst verwechselt wurde, entgegen ist.

Von Geberen um bestimmte Güter war er kein Freund, und behauptete, die Menschen erbäten sich öfter was ihnen gut zu seyn schiene, als wirklich gut wäre. Doch behauptete er den Göttern gehöre Alles, und alles Gute komme von den Göttern, weswegen er im Scherz den Schluß zu machen pflegte: Freunde haben alles unter sich gemein, die Weisen sind Freunde der Götter denen Alles gehört; also gehört Alles den Weisen *).

Un-

*) Diog. Laert. VI.

Ungleich weiter als die Cyniker wichen die Megariker von den Lehren des Sokrates ab. Sie verbanden damit die Künste der sophistischen Dialektik und manche Behauptungen der eleatischen Schule. Vielleicht bedienten sie sich aber dieser auch nur bey ihren sophistischen Streitigkeiten, weil sie viel paradoxes haben, und den Meinungen der meisten andern Philosophen entgegengesetzt sind. Von den Lehren des Sokrates scheinen sie auch nur in sofern Anwendung gemacht zu haben, als sie moralische Gegenstände bey ihren Disputationen wählten. In Rücksicht auf Religion wird von Euklides, dem Stifter dieser Schule erzählt, er habe nach dem Sokrates gelehrt, daß es ein einziges höchstes Gut gebe, und daß dasselbe mit verschiedenen Namen, unter andern auch Gott genannt werden könne. Hieraus scheint sich zu ergeben, daß er den theoretischen Begriff des Xenophanes von einer Weltsubstanz, auf den praktischen vom höchsten Gute anwendete und beyde mit einander gewissermaasen verband, wo nicht verwechselte. Aus einer Verbindung dieser Art mußte ein höchst sonderbarer Begriff entstehen, welcher manche widersprechende Prädikate in sich faßte. Wir kennen die Behauptungen nicht, auf welche Euklides selbst durch diesen Begriff geführt wurde. Aber es fin-

den sich hier und da mehrere Raisonnements älterer und neuerer Philosophen, die vom höchsten Gute sprechen, als ob es ein unabhängig existirendes Wesen wäre, und daher viel Widersprechendes enthalten.

Euklides von Megara scheint ferner mit der Benennung Gott eben so willkührlich umgegangen zu seyn, wie Xenophanes, der ohne hinreichenden Grund dazu zu haben, seine Weltsubstanz so nannte; wenn er das höchste Gut Gott zu nennen erlaubte. Denn, wenn man sich auf andre Weise einen Begriff von Gott gebildet hat, so kann man diesen wohl in einer gewissen Beziehung das höchste Gut nennen, da denn diese Benennung nichts anders bedeutet als das höchste moralische Wesen und die Quelle alles Guten für den Menschen. Versteht man aber darunter nach Sokrates einen gewissen Zustand menschlicher Vollkommenheit, welchen der Weise sich zum Ziel seines Strebens zu machen hat, so wird man diesen Zustand nur sehr uneigentlich Gott nennen können. Ein solches Spiel mit leeren und unentwickelten Begriffen ist indessen ebenfalls oft von ältern und neuern Philosophen getrieben worden. Die Religionsphilosophie dürfte daher durch diese Anwendung welche Euklides von der Idee von Gott machte nichts gewonnen haben.

Schon

Schon aus dieser willkührlichen Anwendung des Namens Gottes erhellet, daß die Megariker, wenn sie überhaupt ein System hatten, wenigstens für die Religionsphilosophie keinen Platz in demselben fanden. Noch mehr wird dieses dadurch bestätigt, daß sie, wie Sextus Empirikus von dem Megariker Alexinus erzählt *), die mit der Religion in Zusammenhange stehenden Behauptungen andrer Philosophen lächerlich machten, oder wie von Stilpo erzählt wird, auch der Volksreligion spotteten.

Am weitesten wich Aristipp von seinem Lehrer Sokrates ab, und schlug einen Weg ein, der ihn selbst zum Lehrer der Niederträchtigkeit, und seine Schüler zu öffentlichen philosophischen Vertheidigern des Lasters machte. Einem feinen Wollüstlinge wie Aristipp war, mußte die Religiosität eines Sokrates eine unnütze Bürde zu seyn scheinen, die er wegwarf, ob es auch gleich seinem Systeme zuwider gewesen wäre, sich durch Bestreitung des religiösen Glaubens Unannehmlichkeiten und Gefahren zuzuziehen. Wahrscheinlich ließ er daher als Philosoph die Religion ganz unberührt. Seine Schüler verbanden die Sophistik mit seinem System und wurden wahrscheinlich eben dadurch so inconsequent, sich durch Bestreitung des Götterglaubens Verdruß zuzuziehen. Dies that besonders Theodor, welcher

*) Sext. Emp. adv. Mat. IX. 108. 109.

die Götter geradezu angriff, und deswegen aus Athen verbannt wurde, doch ist nicht bekannt mit welchen Gründen er dieses that. Bekannter ist es von seinem Schüler Euhemerus der den griechischen Religionsglauben mit historischen Gründen zu widerlegen suchte. Noch irreligiöser als Theodor, sprach sein Schüler Bion ohngeachtet er erkannte daß Irreligiosität nicht wohl mit Freymüthigkeit bestehen könne, und zuletzt wieder so in Aberglauben zurücksank, daß er sich in seiner letzten Krankheit durch abergläubische Büßungen zu retten suchte. Man hat oft behauptet diese Cyrenaiker hätten nur den Volksglauben, nicht die Religion überhaupt bestritten. Allein ihr philosophisches System hat eine zu starke Tendenz zum Atheismus, als daß man glauben könnte daß sie bey ihrer Bestreitung der Volksreligion doch andre und bessere Religionslehren erkannt hätten.

Viertes Capitel.

Eben der religiöse Geist, welcher in den lehrreichen Gesprächen des Sokrates lebt, weht auch in den Philosophemen seines großen Schülers Plato. Getrieben von einem hohen philosophischen Dichtergeiste suchte er alles zu idealisiren, oder mit Idealen in Verbindung zu setzen. Dies gab seinem ganzen Denken einen religiösen Schwung und Religion erkennt man als den Schlußstein seines gesammten Lehrgebäudes und zugleich als das Bindungsmittel welches die Bestandtheile desselben in ihren einzelnen Fugen zusammenhält. Aus religiösen Begriffen erklärt er das Daseyn der Welt und ihre Einrichtung; von der Religion waren großentheils seine Ideen von der menschlichen Seele und den Gründen ihrer Fortdauer entlehnt; Religion stellte ihm das Ideal der Tugend und den Grund der Heiligkeit der bürgerlichen Gesetze auf; Religion ward daher von ihm für eine der wichtigsten Staatsangelegenheiten erklärt.

Es giebt daher mehrerley Eingänge in das Heiligthum der platonischen Religionsphilosophie, und sie ist einer verschiedenen Darstellung von

mehrern Seiten fähig. Sie ließe sich als metaphysische Theologie, als Cosmotheologie, als Psychotheologie, als Moraltheologie und als politische Theologie darstellen. In alle diesen Formen würde sie sehr wichtig erscheinen, und sich an den ganzen Mikrokosmos platonischer Ideen anknüpfen lassen, und es dürfte schwer zu entscheiden seyn, welche von diesen Darstellungsarten die wichtigste und allumfassendste seyn würde.

In jedem seiner Dialogen, in welchen Plato von theologischen Ideen spricht, oder sprechen läßt, weiß er ihnen daher ein neues Interesse zu geben, und vergebens sucht man in einem einzelnen die Hauptsumme seiner Theologie, so ausführlich er sich auch in einigen derselben darüber verbreitet.

Marsilius Ficinus hat im Dialog Parmenides die innersten Heiligthümer der platonischen Theologie gesucht, glaubt aber, daß um sie darinn zu finden, ein hoher Grad von Nüchternheit und Freyheit des Geistes erfordert werde. Dagegen behaupten neuere Forscher *) daß man, um eine geheime Theologie in diesem Dialog zu finden, zuvor von dieser Idee eingenommen seyn müsse. Und in der That scheint dieser Dialog, welcher von

*) *Tiedemann* Dialogorum Platonis argumenta p. 340.

von der eleatischen Idee des Einen handelt, mehr ein Versuch durch Hülfe der Dialektik metaphysische Wahrheiten auszumachen, dergleichen man in der Philosophie oft, aber mit wenigem Glücke gemacht hat, als eine Untersuchung theologischer Gegenstände zu seyn. Denn die Idee der Eleatiker von der Einen allgemeinen Substanz, ward, wie wir oben gezeigt haben, von Xenophanes blos willkührlich, von Parmenides aber gar nicht mit der Theologie verbunden. Daher ist auch in diesem ganzen Dialog von derselben direkte gar nicht die Rede. Eben so wenig ist die Platonische Religionsphilosophie im Philebus zu finden, in welchen sie die Neuplatoniker und besonders Proklus suchten. Desto mehr beschäftigt sich Plato im Timäus mit Religionsbegriffen. Hier knüpft er an den Satz: daß alles seine Ursache habe, unmittelbar den Begriff eines Welterbauers, welcher, wie er behauptet, ein Welrideal nöthig gehabt hat, nach dem er die Welt formte. Der Grund welchen er hatte die Welt zu erschaffen, war seine Güte, daher auch die Welt die beste ist. Da es nun nichts besseres giebt, als was Verstand hat, Verstand aber ohne Seele nicht denkbar ist, so ward die Welt ein beseeltes Thier. Dann zeigt dieser Dialog weiter die Art und Weise der Welt-

erschaffung nach den Begriffen, welche Plato von den Zwecken der Dinge hatte, und zum Theil nach den Behauptungen von der thierischen Natur der Welt. Auch sucht er seine Ideen an die mythischen Theogenieen und Cosmogonieen anzuschließen. Die vornehmsten Werke des Vaters der Welt waren die Gestirne, welche zugleich die obersten Götter sind. Diese erzeugten die übrigen Dämonen, z. B. Oceanus, Thetys, Jupiter, Juno, von denen die Alten erzählen, welche selbst Göttersöhne waren, und denen man daher dasjenige, was sie von dem Ursprunge ihrer Eltern sagen, glauben muß. Den Untergöttern schenkte der Welturheber Unsterblichkeit, ohngeachtet sie an sich nicht unzerstörbar waren, und überließ ihnen die Schöpfung weiter fortzusetzen. Sie schufen zuerst den Menschen nach weisen und wohlthätigen Absichten. Um diese zu zeigen, verbreitet sich der Dialog über die ganze Anthropologie sehr ausführlich. Dann spricht er von Entstehung der unbelebten Theile der Welt, welche der Schöpfer aus einer unbestimmten Materie formte, die seinen Absichten nicht ganz entsprach, die er aber so gut einrichtete, als es möglich war. Die Thiere läßt Plato endlich durch Seelenwanderung entstehen, indem die menschlichen Seelen in Thiere übergehen, die mit ihren

Cha-

Charakteren die meiste Aehnlichkeit haben, z. B. eitle Menschen werden Vögel, wilde und zügellose, werden Raubthiere, dumme, werden Fische. Der größte Theil des Dialogs ist ein schöner Traum, in welchem Plato durch seine Einbildungskraft sich weit über die Gränzen des Erweislichen hinausführen läßt.

Mit diesen Ideen stehen zunächst diejenigen in Verbindung, welche Plato im Politikus durch einen Fremden unter dem Titel einer Sage vortragen läßt. Gott ist der Beweger der Welt. So lange er die Bewegung derselben selbst regiert geht alles gut. Von Zeit zu Zeit aber überläßt er die Welt als ein verständiges Thier ihrer eignen Bewegung. Da geht denn alles verkehrt und zu Grunde, bis Gott die Zügel der Weltregierung wieder ergreift. Diese Behauptungen sind ein bequemes Mittel das Uebel in der Welt zu erklären. Zugleich aber erklären sie auch die Dichterfabeln von dem goldnen Zeitalter unter Saturns und dem silbernen unter Jupiters Regierung.

Fruchtbarer sind die Ideen des zehnten Buchs von den Gesetzen. Hier setzt Plato den Glauben an Götter und ihre Regierung der Welt als eine gesetzliche Pflicht fest. Er tadelt daher mehrere der ältern Philosophen und Dichter, welche

ent-

entweder atheistische oder unwürdige Ideen von den Göttern verbreiteten, und alles entweder vom Zufall oder natürlichen Wirkungen ableiteten. Dann unternimmt er das Daseyn der Götter selbst zu beweisen. Er geht dabey von der Bewegung aus, in welcher sich die Körper, vorzüglich die Gestirne befinden. Alles was sich bewegt, wird entweder durch sich selbst oder etwas Anders bewegt. Was sich selbst, oder etwas anders in Bewegung setzt, ist eine Seele. Also müssen alle in Bewegung befindliche Körper Seelen haben. Also haben alle Gestirne Seelen. Diese Seelen sind Dämonen oder Götter, und so kommt er auf den Satz, daß **Alles von Göttern erfüllt sey.**

Darauf sucht er aber auch die **Vorsehung** der Götter zu beweisen. Er geht davon aus, daß er ihnen die höchste moralische und intellektuelle Vollkommenheit zuschreibt. Da sie nun diese besitzen und die Welt hervorgebracht haben, so werden sie auch für ihre Erhaltung auf die vollkommenste Weise sorgen. Wohlfarth und Vollkommenheit des Ganzen (σωτηρια και αρετη τε ολε) ist der **Zweck der göttlichen Vorsehung.** Manches was dem Ganzen heilsam ist, fällt den einzelnen beschwerlich. Daher die scheinbaren Uebel in der Welt. Ueberhaupt genommen aber weisen die Götter jeder Seele

so-

sowohl im Leben als nach dem Tode den Platz an, welcher ihr zum Besten des Ganzen zukömmt. Dadurch sucht er zugleich die Einwürfe gegen die Vorsehung zu widerlegen, welche von der Glückseeligkeit der Lasterhaften und dem Unglück der Tugendhaften hergenommen sind. Auch widerlegt er das Vorurtheil, als ob die Götter durch Geschenke und Opfer der Lasterhaften gewonnen werden könnten. Nach diesen Grundsätzen beurtheilt er die Gesetze, welche der Staat in Rücksicht auf die Religion zu geben hat.

Der Dialog Epinomis von zweifelhafter Aechtheit, enthält auch mehrere theologische Ideen von zweifelhaftem Werth. Die Zahlenlehre wird in demselben nach pythagoräischer Weise als die erste und göttlichste Kunst gepriesen. Ihr folgt die Theologie die hier ebenfalls als eine Lehre von den Seelen der Weltkörper dargestellt wird. Hiermit steht die Lehre von Dämonen in Verbindung, welches unsichtbare Wesen sind, die jedoch zuweilen sichtbar werden können. Gegen die Menschen sind sie sehr wohlwollend gesinnt, und machen die Mittelspersonen zwischen ihnen und den Göttern aus. Wer die Götter, und die rechte Art und Weise sie zu verehren kennt, der ist weise und glücklich. Daher müs-

sen

sen die Verwalter der Gesetze vorzüglich jene Wissenschaften sich zu erwerben suchen.

Ob Plato gleich mit vielem Scharfsinn manchen der ältern Fabeln von den Göttern einen philosophischen Sinn unterzulegen sucht, so zeigt doch sein zweytes Buch von der Republik daß er ihnen nichts weniger als einen unbedingten Werth beylegte. Hier behauptet er nämlich mit eben so viel Eifer als Freimüthigkeit, daß alle unmoralische und unwürdige Fabeln von den Göttern, selbst manche Homerische und Hesiodeische in einem guten Staate nicht geduldet werden dürften, damit die Bürger nicht an denselben ein böses Beyspiel nähmen, oder sich die Vorstellung machten, daß die Götter, von denen solche Ungerechtigkeiten und Laster erzählt werden, wohl selbst den Ungerechten und Lasterhaften nicht abhold seyn dürften. Die Götter werden zugleich gegen die Beschuldigung vertheidigt, welche sich aus manchen Fabeln ergiebt, daß sie den Menschen aus Bosheit und Leidenschaften Böses zufügen, und es wird behauptet, daß sie nur den Bösen Strafen auferlegen zu ihrer Besserung, die ihnen daher vielmehr nützlich als schädlich sind.

Im sechsten dieser Bücher scheint Plato unter dem Namen der Idee des Guten von dem höch-

höchsten Wesen zu reden, welches er im Timäus als den Vater der Welt beschreibt. Er sagt daß die Kenntniß dieses höchsten Guts die erste und erhabenste Wissenschaft sey, und giebt zu erkennen, daß sie zu hoch für seine gegenwärtige Unterredung sey. Er will daher nur von einem Abkömmlinge des höchsten Guten sprechen, welcher demselben ähnlich ist. Als solchen beschreibt er den Sonnengott und schließt diese in ein symbolisches und mystisches Gewand gehüllte Betrachtung, mit den Worten: "die Sonne giebt den sichtbaren Dingen nicht allein die Sichtbarkeit, sondern sie befördert auch ihre Erzeugung, ihr Wachsthum und ihre Nahrung, ohne doch selbst eine erzeugende Kraft zu seyn. — So erhalten auch die erkennbaren Gegenstände von dem Guten nicht allein ihre Erkennbarkeit, sondern auch ihr Seyn und ihre Substanz, ohne daß doch das Gute selbst eine Substanz ist. Es ist vielmehr über alle Substanzialität an Würde und Macht erhoben *)".

Das

*) Es kann wohl seyn daß diese dunkeln Worte, die einen Lichtstrahl aus der esoterischen platonischen Philosophie (wenn es eine solche gegeben hat), zu verhüllen scheinen könnten, sich nach jedem philosophi-

Das zehnte Buch enthält zuvörderst beyläufig eine Erklärung, aus welcher etwas deutlicher erhellt, was Plato unter den Ideen dachte, welche er als Urbilder der wirklichen Dinge darstellt. Gott hat von jeder Art von Gegenständen nur eine einzige Uridee erzeugt, welche dasjenige enthält was den einzelnen Gegenständen dieser Art gemeinschaftlich ist, z. B. nur eine Idee eines Menschen. Hätte er zwey oder mehrere hervorgebracht, so wären sie nicht Urideen gewesen, sondern hätten eine andre gemeinschaftliche Uridee vorausgesetzt. Dies ist völlig unverständlich, wenn man

sophischen Systeme deuten lassen; mir ist indessen ihre Uebereinstimmung mit Ideen der neusten idealistischen Philosophie vorzüglich auffallend gewesen. Ich setze sie selbst her, um die Richtigkeit meiner Uebersetzung prüfen zu lassen: *τον ηλιον τοις ορωμενοις ε μονον οιμαι την τε οραθαι δυναμιν παρεχειν Φησεις αλλα και την γενεσιν και αυξην και τροφην· ε γενεσιν αυτον οντα. πως γαρ; και τοις γιγνωσκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσκεσθαι Φαναι υπο τε αγαθε παρειναι αλλα και το ειναι τε και την εσιαν υπεκεινε αυτοις προσειναι· εκ εσιας οντος τε αγαθε, αλλ' ετι επεκεινα της εσιας πρεσβεια και δυναμει υπερεχοντος.* Plat. de rep. l. VI. p. 687. F. ed. Francof. 1702 fol.

man sich unter den Ideen etwas anders als allgemeine Vorstellungsarten denkt, und sie als reale oder subsanzielle, nicht aber als ideale nur in einer Intelligenz und für dieselbe vorhandne Gegenstände betrachtet.

Dann sucht er die Unsterblichkeit der Seele daraus zu beweisen, daß es kein Uebel für die Seele giebt, wodurch sie zerstört werden könnte. Sie kann nemlich durch Untugend welche das einzige Seelenübel ist, zwar verderbt aber nicht zerstört werden. Da nun also die Seelen im Tode dieselben bleiben, welche sie zuvor waren, die Götter aber die Tugendhaften lieben, und die Lasterhaften hassen, so werden sie nach dem Tode jene belohnen, diese bestrafen. Die Art und Weise dieser Vergeltung hüllt Plato hier in eine Fabel, welche mit den Ideen der griechischen Volksreligion viele Aehnlichkeit hat. Es erscheint darinn eine ungeheure Lichtsäule, welche als die Axe der ganzen Welt dargestellt wird. Es läßt sich nicht mit Gewisheit behaupten, in wiefern Plato hierdurch den höchsten Gott habe bezeichnen wollen. Wenn ihm diese Idee wirklich eigen war, so war sie ihm unstreitig nur eine symbolische Vorstellung des höchsten Wesens, als Urhebers der Bewegung der Welt.

Zu den Verhältnissen der Götter gegen die Menschen und den Wirkungen, welche sie unter ihnen hervorbringen, gehört auch die Begeisterung der Dichter, welche Plato im Jon den Sokrates einem ephesischen Rhapsoden einde-monstriren läßt, der sich selbst darüber wundert, da ihm Sokrates zeigt, daß er selbst mittelbar von den Göttern begeistert werde, wenn er ein homerisches Gedicht vortrage. Wie der Magnet einen eisernen Ring anzieht, und diesem die Kraft mittheilt andre anzuziehen, so daß daraus eine magnetische Kette entsteht, so begeistern die Götter den Dichter, der Dichter den Rhapsoden, und der Rhapsode die Zuhörer. Die Beweise, daß diese Begeisterung etwas ausserordentliches und göttliches sey, werden vorzüglich aus den ausserordentlichen Rührungen zur Freude und besonders zur Traurigkeit und Thränen hergeleitet, welche die Lesung und Anhörung der Dichter bey Zuhörern hervorbringt, die sonst keine äussere Ursache zur Furcht oder Traurigkeit u. d. gl. haben.

Daß Plato, so wie Sokrates auch Träume, Vorbedeutungen und Orakel für göttlich gehalten habe, erhellt aus dem Phädo und Crito, und das letztere besonders aus der Apologie des Sokrates. Daß die Sprache überhaupt einen

gött-

göttlichen Ursprung habe, scheint er jedoch nach dem Cratylus zu schließen, nicht angenommen zu haben.

Einen ganzen Dialog, den zweyten Alcibiades widmet Plato der Lehre vom Gebet. Es wird dabey vorausgesetzt, daß die Götter die Gebete der Menschen hören und erhören. Doch wird auch behauptet, und mit dem Beyspiel des Oedipus belegt, daß die Götter den Menschen zuweilen Bitten um Dinge gewähren, die ihnen schädlich sind. Daher wird empfohlen, beym Gebet vorsichtig zu seyn, und es den Göttern selbst zu überlassen, was sie den Menschen Gutes gewähren wollen. Zugleich wird erinnert, daß die Götter nicht auf den Werth der ihnen dargebrachten Geschenke, sondern auf das Herz des Betenden sehen.

Fruchtbarer noch als in seinen theoretischen Ideen ist Plato in praktischen Anwendungen von Religionsbegriffen. Die Göttlichkeit der menschlichen Seele, welche er in mehrern seiner Dialogen behauptet, aus welcher er die Gründe für ihre Fortdauer nach dem Tode zum Theil ableitet, und die er besonders im ersten Alcibiades zum vornehmsten Gegenstande der Selbstkenntniß macht, gab ihm sehr gute Gelegenheit die Lehren der Mo-

ral an Religionsideen anzuknüpfen. Die von ihm behauptete Aehnlichkeit der Menschen mit Gott ist theils eine natürliche theils eine moralische. Die natürliche besteht vorzüglich darinn, daß er die menschlichen Seelen eben so wie die Götter als Principien einer unabhängigen und ursprünglichen Bewegung betrachtet; die moralische besteht in den Anlagen zur Tugend, und wird erhöht durch die Tugend selbst.

In den Büchern von den Gesetzen trägt Plato vorzüglich seine Moral vor. Im vierten dieser Bücher trägt er die Bewegungsgründe vor, welche die Menschen zur Gesetzlichkeit leiten sollen, und die er zur Vorrede seiner Gesetze gemacht wissen will. Sie sind von der Religion hergenommen. Die Götter belohnen die Guten, welche ihnen ähnlich sind, und bestrafen die Ungerechten und Zügellosen, die ihnen unähnlich sind. Daher sollen die Menschen die Göttern nachahmen und sie verehren.

Im fünften Buche wird vorzüglich Vertrauen auf die Gottheit im Unglück empfohlen. Der Tugendhafte wird von den Göttern nicht verlassen, seine Tugend bleibt nicht unbelohnt, daher muß er die Leiden geduldig, mit Hoffnung und Vertrauen daß er bald wieder glücklich seyn werde,

ertragen. Da er in diesem Buche von der Eintheilung des Staatseigenthums spricht, so verordnet er den Göttern einen ansehnlichen Theil desselben einzuräumen.

Mit der Sorge des Staats für den öffentlichen Gottesdienst beschäftigt sich auch das siebente Buch, wo von religiösen Spielen, und das achte wo von Festen und Opfern die Rede ist. Das neunte Buch erklärt die Verbrechen gegen die Götter, besonders den Tempelraub, für die schwersten unter allen; das zehnte von dem wir schon vorhin gesprochen haben, empfiehlt Religiosität unter den Staatsbürgern auf alle Weise zu verbreiten. Das eilfte endlich empfiehlt die Verehrung der Eltern aus dem Grunde, weil es viele Beyspiele gebe daß die Götter die Verwünschungen der Eltern über ihre Kinder erfüllt hätten.

Im Phädo wird der Selbstmord als eine Verletzung der Pflichten gegen die Götter vorgestellt, indem der Selbstmörder den Posten verläßt, welchen ihm die Götter angewiesen haben.

Im Eutyphro endlich handelt Plato die Lehre von der Heiligkeit und Gottesverehrung ausführlich ab. Ein undankbarer Sohn beruft sich in demselben um sich zu rechtfertigen auf das

Beyspiel des Jupiter der nach der Fabel seinen Vater vom Throne stieß. Sokrates zeigt ihm das Unvernünftige dieser Fabel aus richtigen Begriffen von der Heiligkeit der Götter. Heilig ist was den Göttern gefällt. Wenn nun den Göttern bald das Gute und bald das Böse gefiele, so würden sie sich selbst widersprechen. Sie können also nichts als das Gute wollen, und zwar nur darum weil es gut ist. Hierauf untersucht er weiter, ob wohl das Gute und das Heilige Eins und dasselbe sey. Es wird bestimmt, daß das Gute überhaupt von weiterm Umfange sey als das Heilige, und dieses vorzüglich dasjenige sey, was die Menschen thun, indem sie die Götter verehren. Dann kommt er weiter auf den Zweck der Gottesverehrung. Sie kann nicht ein Handel zwischen Menschen und Göttern seyn, da die Menschen den Göttern Geschenke machen um wieder solche von ihnen zu erhalten, weil die Menschen den Göttern überhaupt nicht nützlich werden können. Es werden durch diesen Dialog einige unwürdige Vorstellungen von der Gottesverehrung aus dem Wege geräumt, ihre wahre Natur und ihr Zweck aber bleiben unbestimmt.

Dies dürften die Hauptideen der platonischen Theologie und zugleich die Hauptquellen derselben

seyn.

seyn. Ich wage es nicht sie in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, so leicht dieses auch seyn möchte, weil es mir nicht einleuchtet, ob und in wiefern Plato überhaupt ein philosophisches System gehabt habe, noch weniger aber, wie weit man es aus seinen Dialogen mit Zuverlässigkeit schöpfen könne *). Nur also noch einige Bemerkungen darüber.

Plato scheint der erste unter den griechischen Philosophen zu seyn, welcher, wenn nicht eine Religion unter seinem Volke bereits vorhanden gewesen wäre, eine solche durch seine Philosopheme hervorgebracht haben würde. Da aber theils eine Volksreligion, theils einige Philosopheme, welche mit Religion in Verbindung stehen, schon vorhanden waren, so hatten diese großen Einfluß auf seine Religionsphilosophie. Es dürfte sich sehr wahrscheinlich machen lassen, daß dieselbe ganz aus

*) Herr Prof. Tennemann konnte bey seiner großen Bekanntschaft mit Plato dabey zuversichtlicher zu Werke gehn, daher ich diejenigen welche eine mehr systematische Darstellung der platonischen Theologie verlangen, an ihn verweisen muß. Ich hätte ihn ganz zum Führer wählen können, und würde vielleicht besser gethan haben. Aber es macht mir mehr Vergnügen, wo es möglich ist, aus den Quellen selbst zu schöpfen.

den Lehren des Anaxagoras von einem weltbildenden Verstande, und aus den Meinungen der Volksreligion, besonders nach der moralischen Ausbildung welche sie durch Sokrates erhalten hatte entstanden sey.

Das vorzüglichste Verdienst, welches für Plato dabey übrig bleiben möchte, dürfte seyn, daß er die höchste Weltursache, welche Anaxagoras nur als ein verständiges Wesen darstellte, als ein moralisches und im höchsten Grade gutes Wesen vorstellte. Mit dieser höchsten Weltursache, dem Vater der Welt, welcher der Idee des höchsten Guten entspricht, haben jedoch die Menschen nach der platonischen Theologie wenig zu thun. Sie stehn blos in Verhältnissen mit den Untergöttern von welchen sie auch erschaffen worden sind, und im Grunde nicht einmal mit diesen unmittelbar, sondern mehr mit den Dämonen, welche die Mittelspersonen zwischen ihnen und den Göttern ausmachen. Es war daher sehr gut, daß Plato auch die Götter und Dämonen als vollkommene gute und moralische Wesen darstellte, und alle unmoralische Fabeln von ihnen verwarf.

Die Einheit Gottes wird daher von Plato keinesweges auf die Weise gelehrt, wie in den neuern christlichen und philosophischen Systemen.

Er

Er erkannte einen höchsten Gott, aber neben ihm auch viele andre Götter. Diese waren aber für die Menschen mehr Gegenstände des Vertrauens und der Verehrung als der höchste Gott. Daher, sobald von den Verhältnissen der Gottheit und der Menschen die Rede ist, allemal von den Göttern nie von dem höchsten Gotte gesprochen wird. Einige platonische Meinungen, welche mit der Theologie im Zusammenhange stehen, sind zwar merkwürdige Produkte des über religiöse Gegenstände philosophirenden Verstandes, aber doch im Grunde bloße Verirrungen desselben. Z. B. die Lehre von den Ideen, insbesondre von dem Weltideal, und von der Weltseele. Sie haben daher der Religionswissenschaft keinen Gewinn gebracht, ihr aber doch auch im Grunde keinen Schaden zugefügt, man müßte denn die wunderlichen Meinungen über die platonische Dreyeinigkeit dahin rechnen, welche sie zum Theil veranlaßt haben, und die hier keine weitere Rücksicht verdienen.

Es darf endlich auch nicht unbemerkt gelassen werden, daß durch Plato manche religiöse Vorurtheile, wenn auch nicht erzeugt, doch begünstigt wurden. Hierher gehören ausser dem Glauben an Träume, Vorbedeutungen und Orakel, der

Glau-

Glaube an die Begeisterung der Dichter, an die Wirksamkeit des elterlichen Fluchs, und besonders die Meinung, daß die Götter den Menschen zuweilen Bitten erfüllen, die ihnen nachtheilig sind *).

Fünftes Capitel.

Für den noch größern Schüler des großen Plato, für Aristoteles, war die Idee einer Gottheit, weder ein Bedürfniß des Herzens noch der Einbildungskraft wie für seinen Lehrer. Er wich von ihm vorzüglich darinn ab, und erhob sich auch wohl hauptsächlich dadurch über ihn, daß er allen Einfluß des Herzens und der Einbildungskraft auf die Philosophie zu verbannen suchte, und sie, was sie wohl immer seyn sollte, zu einem Werke des reinen Verstandes machte. Aber auch für den Verstand ist die Theologie ein Bedürfniß. Diese Wahrheit, welche man jetzt sehr verkennt, bewährte sich in der Philosophie des Aristoteles.

Er

*) Dies letzte Vorurtheil widerlegte Jesus mit vieler Weisheit. M. s. Luk. XI. 5-13 und meine moral. Einleitung ins N. T. Thl. II. S. 53.

Er gieng nicht wie Plato darauf aus, überall religiöse Ideen zu finden, oder sie anzuknüpfen, und doch fand er sie, und sah sich, ohne es zu suchen, genöthigt ihre Realität anzuerkennen. Das kleine Gebiet welches die Religionsphilosophie innerhalb des Systems des Aristoteles gewissermaasen mit Gewalt behauptet, macht ihr daher unstreitig mehr Ehre, als der große Einfluß, welchen ihn Plato freywillig zugesteht, und selbst mitunter aufdringt.

Aristoteles führte das Daseyn und die Beschaffenheiten der Dinge auf die einfachste und allgemeinste Erscheinung zurück, welche wir in der Erfahrung wahrnehmen, auf Bewegung. Er nahm einen allgemeinen Zusammenhang der Bewegung durch das ganze Weltall an, welches er in seiner Physik als eine große Maschine betrachtete, in welcher die einzelnen Triebräder immer durch allgemeinere in Bewegung gesetzt werden. Die größten Massen der Bewegung enthalten die Bewegungen der Himmelskörper. Diese waren ihm die allgemeineren Triebräder, und die äusserste Sphäre des Himmels das oberste und allgemeinste unter ihnen allen. Er nahm diese Bewegung, und folglich die Welt überhaupt, für ewig an. Er dachte sich also eine Reihe von Bewegungen, von denen immer eine die Ursache der andern war.

war. Die letzte und äusserste aber wäre ohne Ursache gewesen. Daher nahm er als solche einen obersten Beweger an, der selbst unbeweglich wäre.

Als physische Ursache betrachtet, ist der oberste Beweger einzig, ewig, wie die Bewegung selbst, einfach und unkörperlich, und von unendlichem Einflusse auf das Ganze, was durch ihn in Bewegung gesetzt wird. Der Begriff desselben dürfte wohl als der eines reinen Handelns zu construiren seyn. In seiner Physik wo Aristoteles die erste Ursache der Bewegung nur im allgemeinen betrachtet, braucht er von ihr den Namen Gott nicht. In einer andern Stelle aber, wo er sie in einem bestimmten Verhältnisse zu der Welt als Erzeuger der in derselben vorhandenen Dinge betrachtet, nennt er sie Gott, und schreibt ihr zugleich die allgemeine Bewegung zu *).

Man hat oft behauptet, Aristoteles habe den Himmel überhaupt oder insbesondre die äusserste Sphäre des Himmels unter der Gottheit verstanden. Allein ohngeachtet die äusserste Himmelssphäre die Ursache der Bewegung der übrigen Welt ist, so unterscheidet er doch davon auch eine höhere Ursache, wodurch diese bewegt wird, und die

*) De gener. et corrupt. II. 10.

die er den ersten unbeweglichen Beweger nennt (το πρωτον κινουν ακινητον *).

Auch hat man den Gott des Aristoteles eine Weltseele genannt. Allein dies ist er eben deswegen nicht, denn eine Seele ist nach dem Begriff des Aristoteles ein Wesen, welches sich selbst bewegt; der Gott des Aristoteles aber ist unbeweglich.

Da Aristoteles nichts körperliches und materielles als den ersten Beweger annehmen konnte, so blieb ihm wie dem Anaxagoras nichts übrig, als einen Verstand dafür anzunehmen, und den ersten Weltbeweger als ein vernünftiges Wesen zu betrachten **). Die Wirksamkeit Gottes besteht in ewiger Erhaltung der ewigen Bewegung. Wie er sie aber erhalte bleibt unerklärt. In Rücksicht auf sich selbst äussert Gott gar keine Wirksamkeit, weil er nichts bedarf. Es bleibt für ihn keine Thätigkeit übrig, als eine anschauende (θεωρητικη). Frägt man aber was die Gottheit anschaue, so giebt Aristoteles keine befriedigende Antwort darauf. Er zeigt daß Gott sich weder mit der Betrachtung der Welt beschäftigen könne, weil diese schlechter ist als er selbst, noch mit der Betrachtung

*) Phys. Ausc. VIII. 6.
**) Phys. VIII. 5.

tung seiner selbst, weil wir es selbst bey einem Menschen für unschicklich halten, sich mit Betrachtung seiner selbst zu beschäftigen. Was Gott aber betrachtet, läßt Aristoteles uns zu errathen übrig *).

Aristoteles betrachtete Gott zugleich als die erste Ursache, und den höchsten Zweck des Ganzen. Causal- und Finalzusammenhang brachten daher nach ihm die Reihe der Dinge in einen in sich selbst zurückkehrenden Zirkel. Der Unterschied welchen wir zwischen Natur und Gott machen, fand daher bey ihm nicht statt, sondern Natur und Gott waren ihm dasselbe, wie sie es im Grunde in jedem consequenten philosophischen Systeme seyn müßten. Gott wird daher auch von ihm das höchste Gut genannt, welches wohl nichts anders ausdrücken soll, als daß er unter allen Dingen den höchsten Werth habe, und im Besitz desjenigen sey, wornach alle andre Wesen streben **). Es wird ihm daher auch die höchste Seeligkeit beygelegt, so langweilig auch sein Zustand nach den bisher angeführten Ideen zu seyn scheint. Die Seeligkeit Gottes charakterisirt Aristoteles mehrmals als Selbstgenungsamkeit, und erläutert

*) Magn. Moral. II. 15.

**) De coel. II. 12.

läutert dieselbe noch mehr dadurch daß er zeigt, die Gottheit bedürfe keines Freundes *).

Da die Tugend dem Aristoteles nichts anders als ein Streben nach demjenigen Zustande ist, in welchem sich die Gottheit befindet, so folgt nothwendig daraus, daß sie derselben nicht bedarf, und über sie erhaben ist. Er zeigt dieses auch in Beziehung auf einzelne Tugenden. "Die vollkommne Seeligkeit, sagt er **) ist eine anschauende Wirksamkeit; das erhellt auch daraus, daß wir die Götter für die seligsten Wesen halten. Denn was sollen wir ihnen für Handlungen zuschreiben? Gerechte? Aber sie würden lächerlich erscheinen, wenn man sich dächte, daß sie untereinander Verträge beobachten, Depositа herausgeben und dergleichen. Tapfere? Aber dann müßten sie ja um der Ehre willen Furcht und Gefahren dulden! Wohlthätige? Aber wem sollen sie Geschenke machen? Auch wäre es abgeschmackt Geld oder etwas dergleichen bey ihnen anzunehmen. Handlungen der Mäßigung? Aber dieses Lob wäre eine Lästerung, weil die Götter keine unedlen Begierden haben. Man mag also alle Arten von Handlungen betrachten, so

*) Ethic. Eud. VII. 12.
**) Ethic. Nicom. X, 8.

so werden sie zu gering, und der Götter unwürdig erscheinen. Gleichwohl nimmt man allgemein an, daß sie leben und thätig sind, und nicht schlafen, wie Endymion. Wenn man aber einem lebenden Wesen das Handeln abspricht, was bleibt ihm übrig als eine anschauende Thätigkeit? Die göttliche Wirksamkeit, welche sich von der gewöhnlichen Glückseligkeit unterscheidet, kann also nur in Spekulation bestehen". Hieraus zieht der Philosoph weiter die Folge, welche wir vorzüglich bemerken wollen, da sie die einzige praktische Folgerung seyn dürfte, welche er aus seinen theologischen Begriffen hernimmt: "Unter den menschlichen Handlungen ist daher diejenige, welche dieser am ähnlichsten ist, die beseeligendste. Dies erhellt auch daraus, weil bey den übrigen Thieren, denen keine Glückseligkeit zukömmt, diese Art von Thätigkeit nicht statt findet. Das göttliche Leben ist durchgängig glücklich, das menschliche nur in sofern es jener Art zu existiren ähnlich ist. Den Thieren kommt keine Glückseeligkeit zu, weil keine Spekulation bey ihnen statt findet. So weit sich die Spekulation erstreckt, so weit geht auch die Glückseeligkeit. Je mehr ein Wesen spekulirt desto glückseeliger ist es, und zwar nicht durch ihre Resultate, sondern durch die Spekulation selbst.

Denn

Denn sie hat einen absoluten Werth, so daß die Seeligkeit selbst Spekulation ist".

Aus dieser Stelle erhellt deutlicher, was Aristoteles sich unter der göttlichen Seeligkeit durch Spekulation dachte. Sein Geist der sich unaufhörlich mit den erhabensten und scharfsinnigsten Spekulationen beschäftigte, fühlte sich durch nichts glückseeliger als durch eben diese Spekulation. Dies trug er auf das höchste Wesen über, und ohngeachtet er glaubte, daß dieses weder sich selbst noch die Welt zum Gegenstande seiner Spekulation machen könne, so ließ es sich doch denken daß für den höchsten Geist auch ausserdem noch Gegenstände der Spekulation statt finden könnten.

Aristoteles hielt, wie aus eben dieser Stelle erhellt, das spekulative Leben für das würdigste und glücklichste für den Menschen. Doch wollte er nicht daß es in müssigen Spekulationen bestehen sollte, sondern die Handlungen des Menschen sollen mit seinen Spekulationen übereinstimmen, und ihre Richtigkeit und ihren Werth bewähren. Dies sagt er gleich im folgenden Capitel, dessen Schluß für uns in mehrerer Rücksicht merkwürdig ist. Nachdem er gezeigt hat, daß der Weise auch ohne große Macht und Reichthümer glückseelig seyn könne, und diese Behauptung durch Zeugnisse andrer Phi-

losophen bestätigt hat, setzt er hinzu. "Diese (Zeugnisse) dienen hierbey allerdings auch zur Ueberzeugung. Bey praktischen Gegenständen aber wird die Wahrheit aus dem Leben und den Handlungen erkannt. Denn diese sind das vornehmste. Das vorhin gesagte muß daher auf Handlungen und Leben bezogen und gebilligt werden, wenn es damit übereinstimmt. Stimmt es aber nicht damit überein, so ist es für leeres Wortgepränge zu halten. Wer also nach seiner Vernunft handelt, wer sie auszubilden sucht, und in die beste Verfassung gesetzt hat, der ist der gottgefälligste, denn wenn die Götter sich um menschliche Dinge bekümmern, wie es scheint daß sie es thun, so dürfte es vernünftig seyn, anzunehmen, daß sie an demjenigen, was das Beste und ihnen selbst Aehnlichste ist, am meisten Wohlgefallen haben, das ist aber die Vernunft; daß sie also diejenigen welche dieselbe lieben und schätzen, als solche belohnen, die Etwas das ihnen theuer ist befördern, und recht und gut handeln. Daß aber dieses vorzüglich bey den Weisen statt findet, ist leicht einzusehen. Er ist also den Göttern am wohlgefälligsten, und dürfte daher auch wohl der glückseeligste seyn. So wäre der Weise auch von dieser Seite der beglückteste".

Diese

Diese Stellen des Aristoteles, welche in Rücksicht auf seine gesammte Theologie merkwürdig sind, bedürfen weiter keiner Erläuterung in Absicht auf ihren Inhalt. Sie zeigen deutlich wie weit sich der Einfluß theologischer Ideen auf die praktische Philosophie des Aristoteles erstreckte und was er von der göttlichen Vorsorge für die Menschen hielt. Eine allgemeine Vorsehung, ein großer Weltplan, welcher durch die ganze Masse der Bewegung, welche von Gott aufgeregt wird, vollstreckt und auf Gott selbst als seinem letzten Endzweck zurückgeführt wird, folgt aus den obigen allgemeinen Behauptungen des Aristoteles. Aber eine specielle Vorsehung welche den Menschen als Selbstzweck behandelt, läßt sich ungleich schwerer daraus ableiten. Aristoteles scheint sie daher nur für eine wahrscheinliche Behauptung gelten zu lassen, um zu zeigen, daß wenn sie statt fände, auch dann der Weise am glückseeligsten seyn würde.

Aristoteles spricht in diesen Stellen von Göttern, nicht ausschliessend von einem einzigen und höchsten Gott. Er legt ihnen jedoch in der ersten derselben Selbstgenungsamkeit bey, welche er anderwärts dem höchsten Wesen zuschreibt. Was er also hier von Göttern überhaupt sagt, kann auch von dem höchsten Gott verstanden werden. Ich wage es

nicht zu entscheiden, ob er, wenn er von mehrern Göttern hier und in andern Stellen spricht, sich blos zu der Volksmeinung herabgelassen, oder wirklich mehrere Untergötter neben dem höchsten Gott angenommen habe. Das letztere ist mir jedoch wahrscheinlich, da Plato und andre Philosophen den Begriff eines höchsten Gottes mit dem von andern Göttern zu vereinigen wußte, und Aristoteles den Gestirnen und untern Sphären Seelen beylegt, wiewohl er sie deutlich von dem höchsten Gott unterscheidet *). Was hinderte ihn, sie auch Götter zu nennen, da der Begriff der Göttlichkeit überhaupt von ihm nirgends festgesetzt, wenigstens nicht so bestimmt wird, daß er nur ausschliessend einem einzigen und höchsten Wesen zugetheilt werden könne?

Je mehr sich Plato in seinen Büchern von der Republik mit Religionsangelegenheiten beschäftigt, desto weniger thut es Aristoteles. Nur einmal gedenkt er beyläufig der Verehrung der Götter, und verordnet, daß würdigen und angesehnen und vorzüglich alten Männern, welche eine ehrenvolle Ruhe von ihren Staatsgeschäften verdient haben, das Prie-

*) De coelo II. 12.

Priesterthum zu ertheilen sey *). Dabey suchte er die öffentliche Religion zu manchen andern nützlichen

*) De republ VII. 9. Υπο γαρ των πολιτων πρεπει τιμαςθαι τους θεους — πρεπει δε την θεραπειαν αποδιδοναι τοις θεοις. Uebrigens vergleiche man über die Theologie des Aristoteles Herrn Prof. Vaters Theologiae Aristoteleae vindicias Lipſ. 1795 und vornemlich des berühmten und verdienstvollen Herausgebers des Aristoteles, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Th. 2. Kein Theil der Geschichte der Religionsphilosophie hat wohl mehr Schwierigkeiten als die Theologie des Aristoteles. Ich fühle sehr wohl, daß ich nicht im Stande gewesen bin alle Dunkelheiten derselben aufzuhellen, und ihre scheinbaren Widersprüche entweder zu heben, oder die wirklichen als solche zu zeigen. Es kommt hierbey sehr viel darauf an, daß über die Aechtheit oder Unächtheit des vierzehnten Buchs der Metaphysik entschieden wird. Wenn es keine andern Gründe für die Unächtheit desselben giebt als einige Widersprüche gegen andere Behauptungen des Aristoteles, welche Buhlens Lehrbuch II 545 anführt, so dürften sich dieselben wohl noch heben lassen. Wenn aber auch die Unächtheit desselben erwiesen wäre, so entstünde eine neue Frage über seinen Werth, da es, wenn nicht den Aristoteles selbst, doch gewiß einen Mann zum Verfasser hat, der mit der Philosophie des Aristoteles sehr vertraut war. Ich habe um dieser Zweifel willen keinen Gebrauch davon machen wollen.

Zwecken im Staate zu benutzen. So sollten z. B. die Güter der Staatsverbrecher zum Besten der Religionsübung confiscirt werden, um zu verhüten, daß der Staat nicht ungerecht gegen sie zu verfahren verleitet würde, wenn sie zu seinem eignen Besten eingezogen würden. Schwangere Weiber sollten um sich Bewegung zu machen, täglich zum Tempel der Geburtsgöttinnen gehen, und daselbst beten. — Den Monarchen giebt er den Rath, sich durch Religiosität Ansehn beym Volke zu erwerben.

Die Dunkelheit und Unbestimmtheit des Aristoteles in seinen theologischen Ideen, war die Ursache warum er sowohl als sein Schüler Theophrast von Vellejus beym Cicero *) der Inconsequenz und Unbeständigkeit in theologischen Meinungen beschuldigt werden konnten. Vielleicht kam es eben daher, daß sein Schüler Heraklides Pontikus so weit herabsinken konnte, daß er sich selbst für einen Gott gehalten wissen wollte, und dieses durch einen Versuch, welcher einen lächerlichen Ausgang hatte, zu bestätigen suchte **).

Eben daher konnte auch einer seiner Nachfolger Strato von Lampsakus den höchsten Gott des

*) Cic. de nat. Deor. I. 13.
**) Diogenes Laert. V. 89. 90.

des Aristoteles selbst überflüssig finden, und versuchen das Daseyn aller Dinge und ihre Beschaffenheit aus physischen Ursachen, und den für nothwendig angenommenen Eigenschaften der Dinge zu erklären. Daß er deswegen für einen Atheisten zu halten sey, läßt sich nicht zuverlässig behaupten. Denn er konnte bey diesen Meinungen immer noch Untergötter annehmen, oder den Glauben der Volksreligion damit verbinden. Unwahrscheinlicher ist es daß er ein Pantheist gewesen seyn sollte, wofür ihn einige gehalten haben *).

*) Buhle de ortu et progressu Pantheismi in Comment. Soc. Sc. Gotting. T. X. Plattners phil. Aphorismen Th. I. §. 923. Anmerk.

Sechstes Capitel.

Neben Plato und Aristoteles wird Epikur bequem einen Platz finden, weil er das Unzureichende der Gründe aufdeckte, auf welche sich die Religionsmeinungen dieser Philosophen stützten und dadurch veranlaßte, daß man sie in der Folge zu verbessern suchte. Seine eigene Religionsphilosophie ist zwar im Ganzen weit unvollkommner, enthält aber doch Keime von Wahrheiten, welche in ihrer vollkommnen Gestalt zu ihren wichtigsten Gründen gehören, und setzt sich einigen abergläubischen Meinungen entgegen, welche von jenen Philosophen begünstigt worden waren.

Epikur verwarf die Teleologie der Sokratiker und Platoniker, welche einerseits zu unvollständig war, und auf die man anderseits zu viel gebaut hatte. Er behauptete daß es nicht nothwendig sey anzunehmen, daß die Dinge welche zu gewissen Zwecken dienen, gerade um dieser Zwecke willen gemacht sind, daß z. B. das Auge zum Sehen, das Ohr zum Hören gemacht sey. Er glaubte daß diese Eigenschaften der Dinge durch Zufall entstanden, und dann erst, da sie einmal

mal ihre Beschaffenheit erhalten hätten, auf gewisse Zwecke bezogen, und sie zu erreichen angewendet worden seyn könnten. So ungeheuer diese Voraussetzung ist, so war sie doch weder neu noch eines Philosophen unwürdig. Schon Empedokles hatte sie, wie wir gesehen haben, gemacht, und mit vielem Aufwande von Einbildungskraft annehmlich darzustellen gesucht. Sie zeugt von einer sehr weitgehenden Abstraktion, ohne welche keine, irgend bedeutende Philosophie möglich ist. Aber sie ist unvollendet wenn man dabey bey der Wirksamkeit des bloßen Zufalls stehen bleibt. Gesetzt es wäre möglich, daß der Zufall die kleinsten Theile in einen gewissen Zusammenhang bringen könnte, in welchen sie bestehen könnten, nachdem unzählbare andere Versuche ihrer Zusammensetzung vergeblich gewesen wären, so müßte es ein Gesetz geben, wodurch bestimmt würde, unter welchen Bedingungen ein Zusammenhang der Dinge überhaupt statt finden könnte. Dieses Gesetz würde denn eigentlich als Weltregierer zu betrachten seyn, und eine neue Untersuchung über den Urheber desselben veranlassen. Erst mit dieser Untersuchung würde der Gang geendigt, und zu befriedigenden Resultaten geführt werden, welchen die philosophirende Vernunft des Epikur eingeschlagen ist. Ue-

brigens war diese Einwendung im Grunde dieselbe welche Kant gegen die dogmatischen Behauptungen, von einer objektiven und auf Erfahrung gegründeten Teleologie gemacht hat, nur daß Epikur die Teleologie ganz umzustürzen, und ihr andre dogmatische Meinungen entgegen zu setzen suchte, Kant sie hingegen in ihre subjektiven Schranken zurückwieß, innerhalb welcher sie das Ziel erreichen kann, zu welchem er sie freilich noch nicht geführt hat.

Dabey suchte Epikur vorzüglich die Meinungen zu widerlegen, welche Plato und Sokrates von der Beschaffenheit der Naturzwecke behauptet hatte, und nach welchen sie das Wohl der Menschen durchgängig beabsichtigen sollten, indem er die vielen Uebel, welche die Menschen treffen als Gegenbeweis anführte. Diesen Beweisen haben die Vertheidiger einer wohlthätigen Einrichtung der Natur so lange auf mannigfaltige Weise auszuweichen gesucht, bis man erkannt hat, daß die wohlthätigen Zwecke der Natur sich nicht durch Erfahrung beweisen, und ihre Zwecke überhaupt sich aus derselben nicht erkennen lassen, sondern nach Vernunftideen beurtheilt werden müssen.

Gegen die Theologie des Aristoteles gilt vorzüglich die Einwendung, daß sich gar kein Grund einsehen läßt, warum die Gottheit sich mit Be-

we-

wegung der Welt beschäftigen sollte. Wenn sie sich selbst genung, wenn sie über die Welt so weit erhaben ist, daß sie dieselbe nicht einmal ihrer Betrachtung würdigt, warum wendet sie eine so ungeheure Kraft an, sie in ewiger Bewegung zu erhalten? Epikur macht diesen Grund gegen alle diejenigen geltend, welche eine schaffende oder bildende Einwirkung der Gottheit auf die Welt annehmen. Er fragt nach dem Grunde welchen die Gottheit bewogen haben sollte, eine Welt zu schaffen, sie in Bewegung zu setzen, oder aus einem rohen Urstoffe zu bilden; Die Antwort welche Plato hierauf gab: die Güte Gottes habe ihn dazu bewogen, war bey ihm nicht angewendet, da er die Welt nicht für einen Beweis der göttlichen Güte ansehn wollte. Aristoteles hatte schon alle Thätigkeit von der Gottheit ausgeschlossen, ausser der contemplativen, weil sie, um das höchste Gut zu erreichen, derselben nicht bedürfe. Epikur gieng noch weiter, und behauptete sogar daß die Seeligkeit der Gottheit, durch eine so große Arbeit, wie die Welterschaffung und Erhaltung, nothwendig gestört werden müßte. Er glaubte also vielmehr Gründe gefunden zu haben, warum eine höchste Gottheit, wenn eine wäre, die Welt nicht würde erschaffen haben, als solche, vermöge welcher sie es

hätte

hätte thun sollen; und betrachtete also die Welt mehr als einen Gegenbeweis gegen das Daseyn einer Gottheit, als wie einen Beweis für dasselbe. Ein richtigerer Begriff von der moralischen Natur der Gottheit zerstört leicht diese Sophistereyen, aber ein solcher war zu seiner Zeit noch nicht vorhanden.

Noch ungleich schwächer ist der Grund, welchen Epikur hiermit verband, daß nemlich das Universum zu groß sey, als daß es von einer einzigen Gottheit gebildet seyn, und durch dieselbe regiert werden könnte. Ein sonderbarer Widerspruch zeigt sich hier beym Epikur in Ansehung der Anwendung seiner Denkkraft. Dem Manne der den ungeheuren aber ausschweifenden Gedanken einer Weltbildung durch Zufall fassen konnte, schien die ungleich regelmäßigere Idee einer Alles bildenden und regierenden Gottheit zu ungeheuer zu seyn!

Demohngeachtet hatte Epikur Religionsideen mit seinem philosophischen Systeme verbunden, und zwar nicht so ganz inconsequent, wie man oft von ihm behauptet hat. Er nahm das Daseyn göttlicher Wesen aus dem Grunde an, weil der Glaube an dieselben unter allen Völkern und Menschen verbreitet ist. Dies war ein Grund, dessen sich Sokrates bedient und den selbst Aristote-

les

les nicht ganz unbedeutend gefunden hatte. Aber keiner von ihnen hatte den Werth desselben philosophisch bestimmt, oder ihn aus höhern Gründen abgeleitet. Dies that Epikur. Er behauptete die Menschen glaubten deswegen allgemein an Götter, weil sie einen Begriff a priori (προληψιν) von denselben hätten. Die Sinne aber, die Begriffe a priori und die Empfindung sah Epikur für die Quellen der Wahrheit, und die Evidenz (εναργεια) für ihr Kriterium an *). In diesem Beweise für das

*) Diog. Laërt. X. 20. Εν τοινον τω κανονι λεγει ο Επικυρος κριτηρια της αληθειας ειναι τας αισθησεις, και τας προληψεις και τα παθη. Die προληψιν erklärt Diogenes im folgenden Cap. durch Μνημη τε πολλακις εξωθεν φανεντος. Dies wären also, wie auch aus der weitern Erläuterung erhellt, Begriffe a priori im relativen Sinne, d. h. Begriffe, die wir uns durch schon gehabte Erfahrungen gebildet hätten, und die wir nun nur in Beziehung auf eine neue Erfahrung Begriffe a priori nennen könnten. In diesem Sinne würde es ganz widersinnig seyn, zu behaupten, daß die Menschen von den Göttern eine προληψιν oder Begriffe a priori hätten. Denn wie sollten sie sich dieselben durch Erfahrung erworben haben? Cicero erklärt daher die προληψεις in dieser Rücksicht unstreitig weit richtiger, wenn er sie

das Daseyn der Götter liegt der erste Keim zu einem subjektiven Beweise für das Daseyn Gottes überhaupt, und er macht daher dem Scharfsinn und dem philosophischen Blick des Epikur unstreitig mehr Ehre, als man ihm bisher dafür hat widerfahren lassen. Er war freilich auf einen sehr schwachen Grund gebaut, da ihn Epikur nicht auf eine Analyse der menschlichen Natur, sondern auf die Erfahrung von einem allgemeinen Glauben der Menschen gründete; indessen wird er doch dadurch nicht geradezu umgestoßen, wenn man ihm, wie die Alten thaten, einzelne Atheisten, oder wie die Neuern thun können, ganze Nationen entgegensetzt, bey welchen keine Spur eines Glaubens an Gott gefunden wurde. Denn Epikur könnte immer noch ein-

sie insitas vel potius innatas cognitiones, de nat. Deor. I. 17 nennt. So wären es Begriffe a priori im absoluten Sinne, die aller Erfahrung vorhergehen, und von derselben ganz unabhängig sind. Nur in diesem Sinne läßt es sich verstehen, wie Epikur behaupten konnte, daß die Menschen solche Begriffe von den Göttern hätten, und den allgemeinen Glauben derselben an Götter als einen Beweis dafür anführen konnte. Hieraus erhellt aber auch daß er es mit diesem Beweise ernstlich meinte, der allerdings viel scheinbares hat.

einwenden, daß jene Menschen ihre Begriffe von der Gottheit entweder nicht entwickelt oder absichtlich verdunkelt hätten.

Ungleich schwächer und unphilosophischer waren andre Beweise, welche Epikur für das Daseyn der Götter führte. So behauptete er als ein allgemeines Naturgesetz eine allgemeine Symmetrie in der Natur (ισονομια) nach welcher jeder Art von Dingen eine andre von entgegengesetzten Eigenschaften entgegengestellt wäre. Weil es nun sterbliche Wesen gäbe so müßten auch unsterbliche vorhanden seyn.

Nach dem Sextus Empirikus *) behauptete Epikur, die Menschen hätten ursprünglich durch Träume einen Begriff von Göttern erhalten. Dies widerspricht nicht geradezu dem vorhergehenden. Denn auch andre Philosophen des Alterthums unterschieden zwischen den Gründen des Glaubens an Götter und der Entstehungsart desselben. Er konnte denselben auf natürliche Begriffe gründen, welche den Menschen eigen sind, und behaupten, daß sie durch Träume geweckt werden müßten. Daraus folgt noch nicht, daß er jenen Gründen nicht einen höhern Werth beylegte, als den Traumbildern zukommt. Uebrigens folgte er bey dieser Mei-

*) Sext. Emp. adv. Math. IX. 24.

Meinung so wie bey vielen andern dem Demokrit.

Es war consequent, wenn Epikur nach diesen Beweisen für das Daseyn der Götter ihnen eine menschliche Gestalt giebt. Denn die Gestalt unter welcher die meisten Menschen Götter glauben, ist unstreitig menschenähnlich, wie schon Xenophanes, obgleich in einer ganz andern Absicht bemerkte. Auch konnte sie Epikur unter allen von Menschen denkbaren Gestalten wohl mit Recht für die würdigste für Götter erklären. Indessen hätte es ihm als Philosophen mehr Ehre gemacht, wenn er es bey dem allgemeinen Begriffe der Menschen von den Göttern hätte bewenden lassen, und auf diese sinnliche Vorstellungsarten sich dabey nicht eingelassen hätte.

Dies that er wirklich in Absicht der Dichterfabeln, die er verwarf, besonders in sofern sie etwas von den Göttern behaupteten, wodurch dem Begriffe von ihrer vollkommnen Seligkeit Abbruch geschah, als Kriege, Kämpfe, Wunden, Haß, Klagen, Ausschweifungen u. d. gl. Denn Epikur betrachtete die vollkommne Seeligkeit der Götter als einen der vornehmsten Bestandtheile des Begriffes welchen die Menschen a priori von denselben haben. Dagegen erlaubte er sich selbst eine

Be-

Behauptung die mehr eines Fabeldichters als eines Philosophen würdig ist, indem er gewisse Zwischenräume zwischen den Welten (intermundia) annahm, in welchen er den Göttern ihre Wohnung anwies, um sie für Regen und Schnee zu sichern.

Man hat oft behauptet, die Begriffe des Epikur von den Göttern hätten mit seiner Atomenlehre, die er von Demokrit und Leucipp annahm, nicht bestehen können, und er habe daher das Daseyn der Götter nicht im Ernste angenommen, sondern nur deswegen mit scheinbaren Gründen behauptet, um sich vor den Verfolgungen des Pöbels und der Priester zu sichern. Allein ohngeachtet er bey seiner Erklärung der Entstehung der Welt durch eine zufällige Verbindung der Atomen, allerdings keinen Grund hatte, ein von der Welt verschiedenes höchstes Wesen anzunehmen, welches er auch nicht that, so konnte er doch damit eben so gut wie Demokrit Meinungen von Göttern verbinden, welche eben sowohl aus Atomen entstanden waren wie die Menschen, und die übrigen Gegenstände in der Welt, und nur eine vollkommnere und glücklichere Composition hatten als diese. Die Götter, welche alle Philosophen vor Anaxagoras annahmen, waren, wie wir gezeigt haben, nichts

anders als Wesen, welche aus demselben Urstoffe, aus Feuer, Wasser, Luft, Aether u. d. gl. entstanden waren, aus welchem sie die übrige Welt entstehen ließen, nur daß sie vor den übrigen Gegenständen in der Welt die höchsten Vorzüge hatten. Freilich scheint alles dasjenige was aus Atomen entstanden ist, der Vergänglichkeit sehr unterworfen zu seyn, daher auch Demokrit seine atomistischen Götterphantome nicht für unvergänglich hielt. Epikur, welcher die Unsterblichkeit der Götter als einen Hauptbestandtheil des menschlichen Begriffs a priori von denselben betrachtete, sicherte seinen Göttern die Unvergänglichkeit dadurch zu, daß er behauptete, die Atomen welche von ihren Wesen verlohren giengen, würden unaufhörlich durch neue ersetzt.

Daß er übrigens, nicht so sehr wie der Stoiker Posidonius, und viele andre nach ihm behauptet haben, den Verstoß gegen die Volksmeinungen fürchtete, erhellt ausser seiner schon angeführten Verwerfung der Dichterfabeln, auch daraus, daß er die Wahrsagerkunst, welche im Alterthume in dem größten Ansehen stand, und selbst von einem Sokrates, Plato und Aristoteles in Schutz genommen ward, verwarf. Nur die scheinbare Verwerfung derselben hatte dem Sokrates hauptsächlich den

Tod

Tod bereitet, und Epikur hätte von dieser Freigeisterey alles fürchten müssen, wenn er überhaupt etwas fürchtete, und sie also vor allen Dingen vermeiden müssen, wenn er überhaupt aus Furcht eine Meinung zurückhielt.

Aus den Begriffen Epikurs von der Seligkeit der Götter, so wie aus denen des Aristoteles von ihrer Selbstgenungsamkeit, geht die Meinung hervor, daß sie sich mit Lenkung der menschlichen Angelegenheiten nicht beschäftigen. Indessen dürfte doch wohl nur so viel daraus folgen, daß sie sich daraus kein ernsthaftes Geschäft machten, aus welchem Beschwerlichkeiten für sie hätten entstehen können. Denn in einem Briefe welchen Diogenes Laertius dem Epikur beylegt *), sagt er: "Halte dies für die Hauptgrundsätze einer guten Lebensphilosophie: Erstlich, daß Gott ein lebendiges unvergängliches und seeliges Wesen ist, wie schon der

*) Diog. Laert. X. 27. Wenn diese Briefe auch unächt seyn sollten, so müssen sie doch im Geiste Epikurs geschrieben seyn, und wenigstens eben so viel zur Bestimmung seiner Grundsätze gelten, als alles andre was Diogenes Laertius von ihm schreibt, besonders da dieser unter allen Schriften Epikurs, die er kannte, diese Briefe auswählte, um durch sie einen Begriff von seinem System zu geben.

allgemeine Begriff von Gott lehrt. Lege ihm nichts bey, was sich mit seiner Unvergänglichkeit und Seeligkeit nicht verträgt. Schreibe ihm aber alles zu, was zu Erhaltung seiner Unvergänglichkeit und Seeligkeit gehört. Denn es sind Götter, weil ihre Erkenntniß evident ist. So sind sie aber nicht wie sie der Pöbel glaubt, denn dieser ist in seinen Begriffen von ihnen inconsequent. Es ist daher nicht gottlos die Götter des Pöbels zu läugnen, gottlos aber ist es den Göttern die Meinungen des Pöbels zuzuschreiben. Denn die Vorstellungsarten des Pöbels von den Göttern sind keine Begriffe a priori sondern Vorurtheile. Daher wird den Bösen von den Göttern das größte Unglück zugeschickt, Gutes aber den Guten. Denn da sie Wohlgefallen an den Tugenden haben die ihnen eigen sind, so begünstigen sie die, welche ihnen ähnlich sind; Alles aber, was nicht so ist, verwerfen sie".

Diesen Worten nach hätte Epikur also seiner Religionsphilosophie auch ein praktisches Interesse und zwar im Grunde dasselbe zu geben gewußt, welches Plato dem seinigen gab, das sich auch auf nichts anders als auf Aehnlichkeit mit den Göttern gründet. Dies enthielt zugleich einen Grund zu der Verehrung der Götter, welche Epi-

kur

kur seinen Schülern sorgfältig einschärfte. Nach dem Cicero wäre indessen der Grund dieser Verehrung reine Achtung der Erhabenheit und Vortrefflichkeit der göttlichen Natur gewesen, eine uneigennützige Gottesverehrung, auf die sich die Epikuräer etwas einbildeten.

Auch dadurch erwarb sich Epikur wenigstens ein negatives Verdienst um die Religionsphilosophie, daß er der Lehre vom Fatum, welche ihr höchst gefährlich ist, sobald sie consequent durchgeführt wird, und die in den meisten bisherigen philosophischen Systemen ausdrücklich oder stillschweigend geherrscht hatte, nachdrücklich widersprach. Eine Stelle seiner Briefe welche mehrere hierher gehörige Ideen kurz zusammenfaßt, bezeugt auch dieses: "Wen hältst du wohl für vortrefflicher als denjenigen, der würdig von den Göttern denkt, der den Tod nicht fürchtet, und vernünftige Einsichten von den Zwecken der Natur hat, der das höchste Gut von der Seite faßt, von der es am erreichbarsten ist; und in dem höchsten Uebel einen kurzdauernden Schmerz erkennt; der die Nothwendigkeit, die einige zur Gebieterinn der Natur machen, läugnet; und alles theils vom Zufalle theils von uns selbst ableitet. Denn

die Nothwendigkeit kennt kein Gesetz, der Zufall ist unbeständig, was aber aus uns selbst entspringt, ist frey, daher es auch gebilligt und getadelt werden kann. Daher ist es besser, sich durch die Götterfabeln, als durch das Fatum der Physiker leiten zu lassen. Denn jene haben die Ehre der Götter zur Entschuldigung, dies aber ist eine grundlose Nothwendigkeit". Im Ganzen genommen, dürfte daher die Religionsphilosophie durch Epikur, theils ohne, theils selbst wider seinen Willen wohl mehr gewonnen als verlohren haben *).

*) M. vergl. übrigens ausser Cicero, Lukrez, Diogenes Laertius, und Gassendi, Meiners Abhandlung über Epikurs Charakter und dessen Widersprüche in d. Lehre von Gott in dessen verm. Schriften Th. 2. S. 45. f.

Siebentes Capitel.

Je länger die Griechen philosophirten desto mehr verlohr ihre Philosophie an Originalität. Ihre frühern Philosophen hatten nach und nach die möglichen Meinungen über die Natur der Dinge und ihre Erklärungsgründe erschöpft, so daß den spätern nichts übrig blieb, als entweder einem unter ihnen zu folgen, oder von Allen dasjenige zu wählen, was ihnen am besten schien, oder wenn sie bey Keinem Befriedigung fordern, Alles zu bezweifeln.

Diejenigen welche zuerst den Weg des Wählens einschlugen konnten natürlich damit noch die meiste Originalität verbinden, und die meisten wirklich oder scheinbar neuen Sätze aufstellen. Dies thaten die Stoiker. Unter diesem Namen versteht man eine Auswahl von griechischen Philosophen, welche eine Auswahl von Lehren früherer Philosophen trafen, die sie entweder annahmen oder kritisirten und verbesserten, und von denen uns die Alten nur eine Auswahl von Meinungen ihrer vornehmsten Lehrer hinterlassen haben. Ein eigentliches, genau zusammenhängendes und von

Widersprüchen freyes System ihrer Lehren dürfte sich daher wohl kaum entwerfen lassen, wenigstens kein solches, von dem sich behaupten läßt, daß es wirklich ganz in dem Kopfe eines unter ihnen existirt habe.

Sie suchten im Ganzen genommen, die physischen und metaphysischen Meinungen ihrer Vorgänger mit einander zu vereinigen. Hieraus geht das Eigenthümliche ihrer Theologie hervor, einer Wissenschaft, die durch sie eine viel weitere aber auch unbestimmtere Ausdehnung erhalten hat, als sie zuvor gehabt hatte. Sie wußten dieselbe indessen recht gut in vier Abtheilungen einzutheilen in deren erster sie das Daseyn der Gottheit, in der zweyten ihre Beschaffenheit, in der dritten ihre Weltregierung und in der vierten ihre Fürsorge für die menschlichen Angelegenheiten zeigten.

Bey ihnen wird es vorzüglich auffallend, wie schwankend und unbestimmt im Alterthume der Begriff der Gottheit war; denn sie gaben diesen Namen bald diesem bald jenem Gegenstande, bald mit weiterer bald engerer Ausdehnung, und lassen daher bald an eine Einheit, bald an eine Vielheit göttlicher Wesen denken. Sie nennen nemlich Gott bald die ganze Welt, bald den Urstoff der Welt, Feuer oder Aether, bald das Prin-

cip,

cip, wodurch die Welt gebildet ward, bald die Welt = Seele, bald das Naturgesetz des Zusammenhangs der Gegenstände, bald das Sittengesetz, bald die Sonne, bald die Sterne, bald das Schicksal *). Unter diesen verschiedenen Benennungen sollen sie jedoch nach Laktanz und Diogenes Laertius **) ein und dasselbe Wesen verstanden haben. Dabey sprachen sie noch öfterer als von einem Gott, von Göttern in der mehrern Zahl, bedienen sich dabey der Namen der griechischen Volksgötter und suchen die Fabeln von denselben bald auf diese bald auf jene Weise zu erklären.

Wie sie und andre Philosophen vor ihnen den Namen Gott auf eine so verschiedene Weise brauchen konnten, läßt sich nur dann einsehen, wenn man bedenkt, daß dieser Name kein eigenthümliches Erzeugniß der Philosophie, sondern aus der Volksreligion in sie hinüber gekommen war. Durch die Volksreligion aber ward der Begriff welcher mit dem Worte: Gott, verbunden werden sollte, sehr wenig und sehr unsicher bestimmt, besonders da die Philosophen über die Entstehung des Glaubens an Volksgötter selbst nicht einig waren.

*) M. s. Tiedemanns System d. stoischen Phil. Th. II. S. 186.

**) Lactant. div. inst. I. 5. Diog. Laert. VII. 135.

waren. Jede personifizirte, physische oder moralische Kraft, jedes physische oder metaphysische Princip konnte daher Gott genannt werden, und man konnte dem, der es von einem solchen Gegenstande brauchen wollte, mit nichts beweisen, daß er dazu nicht berechtigt sey.

Demohngeachtet thaten erst die Stoiker, was man fälschlich schon weit ältern Philosophen, besonders den Jonischen zugeschrieben hat: sie nannten den Urstoff woraus die Welt gebildet ist, und die Ursache wodurch sie gebildet ist Gott, ohngeachtet sie beyde innerhalb der Welt selbst suchten. Plato und Aristoteles nannten zwar die Ursache der Weltbildung und letzterer besonders die der Weltbewegung, welche ihm die Form der Weltbildung war, auch Gott, aber sie unterschieden dieselbe von der Welt und ihre Lehre von dem höchsten göttlichen Wesen eben dadurch von der Lehre der Stoiker, die es mit der Welt oder einem ihrer Theile und Eigenschaften verwechselten.

Man hat gesagt, daß die Stoiker die Einheit Gottes behauptet hätten. Dies gilt nur von ihrer Idee von Gott, wenn sie dieselbe in der Bedeutung der Welt, oder des allgemeinen weltbildenden oder belebenden Princips, das sie auch

oft

oft als Weltseele darstellten, nahmen. Dann behaupteten sie nur eine Gottheit, weil es nur eine Welt giebt. In diesem Sinne spricht Antonin von der Einheit Gottes *). Dies schließt aber nicht die Befugniß aus, welche sie sich anderwärts erlaubten, den Namen Gott auch von andern und eingeschränkten Wesen zu brauchen, deren mehrere neben einander bestehen konnten. In sofern behaupteten sie auch nur die Einheit eines höchsten Gottes, neben welchen mehrere niedere statt fanden, die aber auch in ihrer Art einzig angesehn werden mußten, z. B. nur ein Sonnengott, nur ein Gott des Meeres u. s. w. Man hat ihnen überhaupt die Lehre von der Einheit Gottes mehr durch Schlüsse beygelegt, als daß sie dieselbe ausdrücklich behauptet hätten. Dies ist offenbar in der Stelle, welche man dafür aus dem Athenagoras anführt der Fall **). Antonin behauptete sie eben so gewiß blos in dem angezeigten Sinne, denn er verehrte bekanntlich mehrere Götter, und Plutarch ***) den man auch für diese Behauptung anführt, spricht ausdrücklich blos von einem einzigen Zevs, und sucht die Stoiker dadurch

*) Antonin. VII. 9.

**) Athenag. Legat. p. 58 ed. Rechenb.

***) Plutarch. de def. or. p. 425 ed. X. seq. T. II.

durch zu bestreiten daß er ihnen zeigt, sie müßten, wenn sie consequent seyn wollten, nicht einen einzigen Apollo wie sie thäten, sondern mehrere annehmen, weil ihnen nach jedesmaliger Verbrennung der Welt ein neuer nöthig wäre. Eben so ein neuer Neptun u. s. w.

Nach dem bisher gesagten werden die Beweise, welche die Stoiker für das Daseyn eines göttlichen Wesens führten einlenchtender seyn. Es waren deren mehrere, sie wurden von mehrern stoischen Philosophen geführt, und sind uns vorzüglich von Cicero und Sextus aufbehalten worden. Sie führten insgesammt mit mehrerer oder minderer Ueberzeugungskraft auf das Daseyn einer Gottheit, oder vielleicht richtiger gesagt einer Göttlichkeit in der Natur, wobey jedoch einige, und zwar vorzüglich diejenigen, welche Cicero anführt, mehr das Daseyn mehrerer Götter, andre das von einem allgemeinen und höchsten göttlichen Wesen begründen.

Die Stoiker also führten für die Existenz der Gottheit, den übereinstimmenden Glauben des menschlichen Geschlechts an dieselbe, die Erscheinungen der Götter welche von vielen Geschichtschreibern erzählt werden, die Vorbedeutungen, und die Wahrsagerkunst an. Dies waren die gewöhnlichen

Be-

Beweise, die vorzüglich für den Volksglauben gelten, und deren sich schon die Sokratiker oft für denselben bedient hatten *).

Scharfsinniger, und eines Philosophen würdiger ist folgender Beweis, den Cicero dem Chrysippus beylegt: Wenn es etwas in der Natur giebt, dessen Hervorbringung menschliche Vernunft und Kräfte übersteigt, so ist der Urheber desselben gewiß für besser als Menschen sind, zu halten. Nun können aber die Himmelskörper und alle diejenigen, welche von immerwährender Natur sind, von Menschen nicht hervorgebracht werden. Ihr Urheber ist also besser als Menschen. Uebermenschliche Wesen aber werden mit Recht Götter genannt. Denn nur Götter können die Menschen, welche im Besitz der Vernunft sind, an Vorzügen übertreffen. Es wäre unsinniger Stolz, wenn die Menschen glauben wollten, daß es keine bessere Wesen gäbe als sie sind. Es giebt daher gewiß eine Gottheit. Dieser Beweis wird noch dadurch verstärkt, daß Chrysipp zu zeigen sucht, die Erde sey zu schön um blos zu einer Wohnung für Menschen gemacht zu seyn. Sie sey gewiß ein Wohnplatz für Götter. Hierzu kommt noch, daß gewiß alles himmlische noch weit vorzüglicher ist als die Erde,

*) Cic. de nat. Deor. II. 2-4.

Erde, die von der dikſten Luft umgeben iſt, daher es ſich noch weit mehr als einen Wohnplatz für Götter denken läßt.

Dieſem Beweiſe der von der Eingeſchränktheit der menſchlichen Eigenſchaften hergenommen iſt, ſetzten ſie einen andern an die Seite, welcher gerade von dem Gegentheil, nemlich von der Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur entlehnt war, und den ſie mit den Sokratikern gemein hatten, ihm aber doch eine andre Wendung geben. Die Vernunft ſelbſt welche der Menſch beſitzt, kann er nirgend anders als von einem höhern und göttlichen Weſen her haben. Alle Urſtoffe aus welchen der menſchliche Körper beſteht, Feuchtigkeit, Wärme, feſte Theile und Luft, ſind von dem allgemeinen Urſtoffe, aus welchem die Welt beſteht hergenommen. Es müſſen daher der Welt dieſelben Eigenſchaften, welche der Menſch hat, und zwar in höherm Grade zukommen. Am meiſten gilt dieſes von der Vernunft, welche der Menſch unſtreitig auch von der Welt erhalten haben muß, da er alles übrige von ihr hat. Alſo muß der Welt auch Vernunft zukommen. Dies wird auch damit bewieſen, daß die Welt, welche das Beſte unter allen Dingen iſt, auch im Beſitz der beſten Eigenſchaft ſeyn muß, welche der Menſch hat, dies iſt

aber

aber die Vernunft. Die Vernünftigkeit der Welt aber beweist noch über dieses die in ihr herrschende Ordnung, der Jahrszeiten, der Ebbe und Fluth und des Laufs der Gestirne.

Diese Beweise, welche Cicero den Lucilius in einem Athem führen läßt, zeigen daß er es für einerley hielt, das Daseyn von Göttern, und eines durch die ganze Welt verbreiteten göttlichen Wesens, oder mit andern Worten die Göttlichkeit der Welt zu beweisen *).

Die Beweise der Stoiker für das Daseyn der Gottheit, welche Sextus Empirikus anführt, gründen sich theils auf die Nothwendigkeit eine ursprünglich bewegende Kraft in der Natur anzunehmen, theils auf das Bedürfniß einen Grund des Zusammenhanges der Naturgegenstände zu finden, theils auf die Idee eines Wesens von höchster Vollkommenheit, auf welche die Stufenfolge in der Natur führt, bey der man bemerkt, daß immer ein Wesen besser ist als das andre, und also ein bestes seyn muß, welches der Mensch wegen seiner vielen Unvollkommenheiten nicht seyn kann **).

Am

*) Cic. de nat. Deor. II. 6.

**) Sext. Emp. adv. Math. IX. 75, 78, 88.

Am merkwürdigsten sind die, obgleich noch ziemlich unvollkommen moralischen Beweise der Stoiker, welche Sextus anführt. Sie schlossen aus den Begriffen von Pflichten gegen die Götter, welche die Menschen als Vorschriften der Vernunft anerkennen, daß eine Gottheit existiren müsse *).

Alle diese Beweise vereinigen sich dahin, der Welt alle Prädikate der Göttlichkeit zuzuschreiben, und sie zur Gottheit zu machen, und schließen also daraus, daß eine göttliche Welt existirt, daß ein Gott seyn müsse **).

Durch die Aufsuchung der allgemeinern Vollkommenheiten der Welt, wodurch sie sich vor den Stoikern, die nur die für die Menschheit wohlthätigen Einrichtungen derselben vorzüglich bemerkten, auszeichneten, bahnten die Stoiker der Physikotheologie den Weg. Durch ihre Weltvergötterung aber brachten sie viele Verwirrung in die Religionsphilosophie; denn wird das Prädikat der Göttlichkeit der Welt im Ganzen gegeben, so erscheinen viele Theile und Eigenschaften der Welt als das gerade Entgegengesetzte der Göttlichkeit. Es entsteht daher die Frage, welchem Theile oder welcher Eigenschaft es eigentlich zukömmt? diese be-

*) Sext. adv. Math. IX, 131, 133.

**) Cic. de nat. Deor. II, 8 - 15. Sext. adv. Math. IX. 111.

beantworteten die Stoiker auf verschiedene Weise, bald ist es der Urstoff der Welt, bald ihre Form, bald ihr Zusammenhang, bald ein allgemeines Princip der Weltbewegung überhaupt, bald besondre, einzelne Theile derselben bewegende Kräfte, bald ein allgemeines Ideal unter welchem sie die Welt überhaupt als das vollkommenste Wesen denken, bald eine besondre Classe vollkommner Wesen in der Welt, was sie mit dem Prädikate der Göttlichkeit bezeichnen.

Es läßt sich daher nicht viel im allgemeinen von den Eigenschaften sagen, welche die Stoiker der Gottheit beylegten, sondern es kommt auf die Beschaffenheit des Gegenstandes an, auf welchen sie den Begriff der Göttlichkeit gerade bezogen.

Nach dem Diogenes Laertius *) war bey ihnen der Begriff der Welt ein höherer Begriff als der von Gott. Denn sie nahmen das Wort Welt in dreyfacher Bedeutung. Sie nannten so: Gott selbst, in sofern er das ganze Wesen des Weltstoffs ausmacht, unvergänglich und ohne Ursprung, und der Urheber des ganzen Zusammenhangs der Dinge ist, und in gewissen Zeiträumen allen Stoff in sich selbst verwendet, und ihn wieder

*) Diog. Laert. VII. 137. 138.

der aus sich erzeugt. Auch nannten sie die Welt das System der Himmelskörper, und drittens faßten sie beydes Gott und das Sternensystem unter der Benennung Welt zusammen. In sofern nannten sie auch die Welt den Innbegriff des Ganzen, oder das System des Himmels und der Erde und der in ihnen befindlichen Naturgegenstände, auch das System der Götter und Menschen und der Dinge die für beyde da sind. Aus dem obigen ist leicht zu verstehen, wie sie auf alle diese Begriffe kommen konnten.

In besonderm Verstande definirten sie Gott als ein lebendiges Wesen, welches unsterblich, vernünftig, vollkommen, oder durch Vernunft glückseelig ist, welches unempfänglich für alles Böse ist und für die Welt und die Dinge in der Welt sorgt. Auch nannten sie ihn den Urheber und Vater des Ganzen *). Hierbey scheinen sie die Nothwendigkeit gefühlt zu haben, Gott von der Welt zu unterscheiden.

Die Stoiker giengen bey der physischen und mechanischen Erklärung der Natur der Dinge so weit zurück, daß sie Feuer als die erste und allgemeinste Ursache derselben annahmen, und ihre Erzeugung und Zerstöhrung in demselben suchten.

Dies

*) Diog. Laert. VII. 147.

Dieſes Urfeuer oder dieſen Aether, welches daſſelbe iſt, konnten ſie aber nicht von Gott unterſcheiden und ihn etwa für ein Werkzeug ſeiner Macht halten, ſondern ſie betrachteten ihn als Gott ſelbſt. Im engern Sinne war ihnen alſo Feuer die Subſtanz oder das Weſen Gottes, im weitern das durch das Feuer erzeugte, nemlich die Welt ſelbſt, wie aus der zuvor angeführten Definition erhellt. In jedem Sinne aber hielten ſie die Gottheit für materiell *). Sie nahmen alſo die Inſtansmaterialurſache für einerley mit der abſoluten, eine philoſophiſche Oekonomie, die in der That in vielen Fällen nicht zu tadeln iſt. Sie nannten jenes Urfeuer vernünftig; wie es dies ſeyn könne, unternahmen ſie weislich nicht zu zeigen; daß es aber vernünftig ſey, bewieſen ſie daraus, weil es ein ſo vernünftiges Werk wie die Welt iſt hervorgebracht habe.

Auf eben dieſe Weiſe ſuchten ſie in Gott nicht ſowohl den Grund der phyſiſchen und moraliſchen Ordnung der Dinge, ſondern ſie hielten ihn für dieſe Ordnung ſelbſt. So läßt es ſich ver-

*) Euſeb. praepar. Evang. XV. 16. πυρνοερον Plut. de plac. phil. I, 6. Πνευμα νοερον πυρωδες Diog. Laert. VII, 156. Δοκει αυτοις την μεν Φυσιν ειναι πυρ τεχνικον.

stehen wie sie Gott ein ewiges und unveränderliches Naturgesez nennen konnten *).

Da sie Gott als eine allgemeine vernünftige Urkraft betrachteten, so folgt schon von selbst, daß sie ihn für allmächtig allwissend und allgegenwärtig halten mußten. Seneca behauptet aber auch ausdrücklich, daß Gott die geheimsten Gedanken der Menschen wisse **).

Die Güte Gottes beweisen sie theils aus der Vortrefflichkeit seiner Regierung, theils daraus, daß er vermöge seiner Weisheit keines Zorns fähig sey, und daß er, wenn er es wäre bey seiner unumschränkten Macht die größten Zerstörungen anrichten mußte, weil schon ein zorniger Mensch, wenn er Macht besitzt, großen Schaden thut ***).

Daß die Idee eines Wesens, wie sich die Stoiker Gott dachten, auch sehr passend mit dem Namen Weltseele bezeichnet werden konnte, ist leicht einzusehen. Man hat jedoch den stoischen Gott unter diesem Namen, sich nicht anders vorzustellen, als er bisher beschrieben worden ist, noch weniger aber dabey an ein von Gott verschiedenes Wesen zu denken, wie beym Plato †).

Die

*) Cic. de nat. Deor. I. 14.

**) Seneca ep. 83 de vita beata c. XX.

***) Lactant. de ira Dei c. V.

†) Tiedemanns Syst. d. stoisch. Phil. Th. II. S. 118.

Die Stoiker schrieben der Gottheit mit der Vernunft auch Freyheit des Willens zu. Diesem widersprechen sie nicht dadurch, wenn sie oft vom Schicksal, Fatum, oder von nothwendigen Gesetzen reden, von welchen sie behaupten, daß sich Gott selbst unabänderlich nach ihnen richte. Denn sie dachten sich diese Gesetze als von Gott selbst festgesetzt, und lehrten, daß er deswegen nie von ihnen abweiche, weil ihn nie eines Entschlusses gereue *). Sie glaubten diese Gesetze in der Physik auffinden zu können, und nannten sie λογες σπερματικες, Gedanken, welche zuvor als Ideen oder Maximen in dem göttlichen Verstande lagen, ehe sie auf die Natur angewendet wurden **), und gleichsam den Saamen aller künftigen Formen und Veränderungen der Dinge enthielten. Sie wußten hierdurch sehr glücklich der zur Trägheit im Forschen (ignava ratio) verleitenden Gewohnheit alles unerklärliche unmittelbar von der Gottheit abzuleiten, von der einen Seite, und dem irreligiösen absoluten Naturalismus auf der andern Seite auszuweichen.

Schon aus den bisher angeführten Behauptungen erhellt, daß die Stoiker, wenn sie irgend

*) Senec. de benef. VI. 23.

**) Plattners phil. Aphorismen §. 923. S. 557.

consequent waren, die Lehre von der Vorsehung mit ihrer Theologie verbinden mußten. Auch führten sie unter der dreyfachen Art von Beweisen, welche sie für die Vorsehung hatten, die erste aus dem Begriffe von der Gottheit selbst, die zweyte Gattung derselben ist von der in der Natur bemerkbaren Lebenskraft und die dritte von der vortrefflichen Einrichtung und Schönheit der Welt hergenommen *).

Die aus dem Begriffe von Gott oder von Göttern hergenommenen Beweise für die Vorsehung gründen sich darauf, daß es kein würdigeres Geschäft für die Gottheit giebt, als die Weltregierung, daß es ihr Schande machen würde, wenn sie sich durch Menschen an Verstand, Tugend und Geselligkeit, und einer darauf sich gründenden Thätigkeit übertreffen ließe, daß denn noch ein höheres Wesen als sie die Welt regieren müßte, und sie mithin nicht im Besitz der höchsten Vollkommenheit wäre, daß endlich die Erfahrung lehre, daß die Gestirne welche göttlicher Natur sind, einen mächtigen Einfluß haben.

Die auf die allgemein verbreitete Lebenskraft in der Natur sich gründenden Beweise, beruhen auf manchen eigenthümlichen Ansichten, welche die Stoi-

*) Cic. de nat. Deor. II. 30. 31.

Stoiker von der Natur hatten. Sie schlossen dabey gewöhnlich daß eine Vollkommenheit die einem schlechtern Gegenstande, oder einem Theile des Ganzen zukommt, dem Bessern und dem Ganzen nicht fehlen dürfe, daß z. B. die Organisation, welche die Pflanzen aus der Erde hervortreibt, auch der Erde selbst eigen seyn müsse, daß die Luft, wodurch die lebendigen Geschöpfe sehen und hören, auch mit ihnen sehen und hören müsse. Da nun durch die Luft alles zusammenhängt, so ist eine allgemeine Lebenskraft durch die Natur verbreitet *).

Sie giengen hiervon zu den aus den weisen Einrichtungen in der Natur hergenommenen Beweisen über, indem sie bemerkten, daß, wenn man bey Kunstprodukten einen vernünftigen und weisen Urheber voraussetze, solche von Naturprodukten an Vollkommenheit weit übertroffen werden, die also auf eine ungleich höhere Weisheit hindeuten. Für die weise Einrichtung der Natur führten sie die gutberechnete Stellung der Gestirne, wodurch verhindert wird, daß sie als feurige Körper keinen Schaden thun, sondern vielmehr sehr nützlich werden, die Regelmässigkeit ihres Laufs, die Stellung der Erde im Mittelpunkte der Welt, ihre mannigfaltigen Produkte, das Menschengeschlecht welches

*) Cic. de nat. Deor. II, 33.

zu ihrem Anbau und Verschönerung auf dieselbe gesetzt ist, die Schönheit des Meers, seiner Inseln und Küsten, die unzählbare Menge seiner Bewohner, die Luft, ihre zweckmäßige Verdünnung und Verdichtung zur Befruchtung der Erde und Erhaltung der Thiere durch das Athmen, und endlich den Aether an, von dem sie sich als von der Sphäre des Laufs der Gestirne desto erhabenere Vorstellungen machten, je weniger sie ihn kannten. Hiermit verbanden sie dann noch Betrachtungen über die weise Erhaltung der Welt, und aller ihrer Theile *).

Für die Vorsehung Gottes für das Menschengeschlecht, führten sie noch besondre Beweise aus dem Bau des menschlichen Körpers, besonders aus seiner Gestalt, den Sinnen, ihrer Feinheit und Richtigkeit, aus den Kräften der Seele und aus der Einrichtung der Welt zum Besten des Menschen. Dabey suchten sie noch insbesondre zu erweisen, daß die göttliche Vorsehung sich auf alle Individuen des Menschengeschlechts erstreckt **).

Man sieht hieraus, daß die Stoiker darauf ausgiengen, alle die Beweise zu erschöpfen, welche es vermittelst der Erfahrung wahrscheinlich machen, daß

*) Cap. 36 - 51.

**) Senec. de benef. VI. 23. Cic. de nat. II. 54 - 66.

daß eine Gottheit die Welt regiere und versorge. Den aus eben derselben zu schöpfenden Gegenbeweisen, stellten sie ein Theodicee oder Apologie des Uebels entgegen. Sie suchten also zuerst zu zeigen, daß, was wir Uebel nennen, in Ansehung des Ganzen kein Uebel ist, weil die Welt als Gottheit gedacht, thörigt handeln würde, wenn sie etwas hervorbrächte, was ihr nicht zuträglich wäre *). Sie suchten dabey die Summe des Uebels so viel als möglich zu verringern, und zu zeigen, daß kein Uebel ohne Annehmlichkeit sey **). Zur Erklärung des Uebels konnten sie nicht wie Plato eine ursprüngliche bösartige Beschaffenheit der Materie behaupten, weil sie auch die Materie als ein Produkt, oder vielmehr ein Edukt Gottes betrachteten, und ihm wenigstens eine unbegränzte Gewalt über dieselbe zuschrieben. Sie lehrten daher eine nothwendige Verbindung zwischen dem Guten und Bösen, indem sie behaupteten, daß von zwey entgegengesetzten Dingen keines ohne das andre seyn könne, daß nichts wahr seyn könne, wenn nichts falsch wäre, nichts gerecht wenn nichts ungerecht wäre, so auch nichts böse, wenn nichts gut wäre. Dies suchten sie auch durch die Erfahrung

zu

*) Antonin II, 3. IV. 23. VI. 7. X, 9.
**) Id. III, 2.

zu bestätigen. Sie zeigten z. B. daß der Bau des menschlichen Körpers nicht so vortrefflich seyn könnte ohne eine gewisse Zartheit und Schwäche seiner Theile, daß aber Krankheit und Verletzbarkeit eine nothwendige Folge dieser Zartheit sey*).

Das Unglück des Tugendhaften erklärten sie insbesondre theils aus der angeführten nothwendigen Beschaffenheit des Guten und Bösen, theils daraus, daß es ihnen zur Uebung ihrer Tugend nützlich sey, und andern zum Beweise diene, daß alles was sie für Uebel halten, in Gottes Augen und an sich kein Uebel ist, weil es Gott seinen Lieblingen nicht zuschicken würde, wenn es ein wirkliches Uebel wäre**).

Die praktische Anwendung, welche die Stoiker von ihren Religionslehren machten, war weniger ausgebreitet, als man nach so reichhaltigen Prämissen erwarten sollte. Sie ermahnten mit theologischen Gründen vorzüglich zur Zufriedenheit, indem sie lehrten, daß der Weise alle seine Schicksale als den Willen Gottes betrachte, und sich ihnen daher unterwerfe, indem er weiß, daß es thörigt und vergeblich ist, ihnen zu widerstreben, und daß alles was ihm nur begegnen könne

*) Gellius VI. 1. Antonin VI. §36. IX. 42.
**) Seneca de providentia c. III. V.

könne zum Besten des Ganzen diene. Freilich ein schwacher Trost, im Unglück sich als Opfer des Ganzen zu betrachten! Darum lehrten sie jedem seine eigne Angelegenheiten als fremde zu betrachten, und sie kalt zu beurtheilen *).

Sie lehrten aber auch Gott zu verehren, und ihm für seine Wohlthaten zu danken. Zur reinen und vom Aberglauben freyen Gottesverehrung, foderten sie Glauben an Gottes Daseyn, Erkenntniß seiner Güte, Macht, Weisheit und seiner übrigen erhabnen Eigenschaften, und Anbetung Gottes mit reinen und tugendhaften Herzen. Sie lehrten dabey Gott nicht sowohl um äussere als vielmehr um moralische Wohlthaten bitten. Der Weise wird sich z. B. von Gott nicht den Genuß eines Frauenzimmers sondern Stärke erbitten, daß er sie nicht begehre, nicht um Erhaltung seiner Kinder flehen, sondern um Kraft ihren Verlust nicht zu befürchten, und wenn er sich ereignen sollte, ihn zu ertragen **). Als ein vorzügliches Tugendmittel über-

*) Epictet. Ench. 13. Senec. de vita beat. c. XV. ep. 74. S. 107.

**) Antonin. V. 21. Arrian. I. 16. Cic. de nat. Deor. II, 28. Antonin. IX, 40.

überhaupt, betrachteten sie den Gedanken an die Allgegenwart Gottes *).

Zu dem Ideal eines vollkommnen Weisen, welches sie entwarfen, brauchten sie die religiösen Farben, daß sie den Weisen, der im Besitz aller Tugenden ist, als göttlich vorstellten, weil in ihm die göttliche Vernunft herrscht. Er ist durch die Wissenschaft Gott würdig zu verehren, allein wahrhaft gottesfürchtig und ein Priester im eigentlichen Sinne zu nennen, und durch seine den göttlichen Gesetzen gemäßen Tugenden ein Liebling der Gottheit. Der Thor hingegen ist ein Feind Gottes, weil er den Gesetzen der Vernunft, welche Gesetze Gottes sind, nicht folgt **).

So machten die Stoiker mannigfaltige praktische Anwendungen von ihren religiösen Ideen, die jedoch, weil sie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht damit verbanden, im Grunde sehr kraftlos waren, und überhaupt kein eigentliches moralisches Verhältniß der Gottheit zu den Menschen begründeten.

Dies wären die vorzüglichsten Behauptungen der Stoiker, welche die Religionswissenschaft objektive betrachtet, betreffen. Sie breiteten aber auch

*) Seneca ep. X.

**) Diog. Laert. VII, 119.

auch ihre Philosopheme weiter als ihre Vorgänger über die subjektiven Religionsideen, ihre Entstehung und ihre verschiedenen Formen aus.

Die Entstehung des Begriffs von Gott, leiteten sie nach dem Cicero aus vier Ursachen her: aus dem Vorherwissen der Zukunft, aus den Vortheilen, welche die Einrichtung der Natur dem Menschen bringt, aus dem Schrecken welches ihnen furchtbare Naturbegebenheiten verursachen, und aus der bewundernswürdigen Ordnung der Natur*). Die letzte Ursache führt Sextus Empirikus als die vorzüglichste an, und setzt noch hinzu, einige neuere Stoiker hätten behauptet, die ältesten aus der Erde entsprungenen Menschen hätten die nachfolgenden an Geisteskräften weit übertroffen, und wären dadurch fähiger gewesen die Gottheit und ihre Eigenschaften zu erkennen **).

Ohngeachtet sie, wie wir oben gezeigt haben, die Lehre von der Einheit Gottes nicht so streng behaupten, wie man gewöhnlich glaubt, so erlaubten sie sich doch viele Abweichungen von dem gewöhnlichen Volksglauben und manche Modificationen desselben nach ihrer Philosophie. Sie waren hierüber unstreitig unter einander selbst nicht einig,

und

*) Cic. de nat. Deor. II. 5.

**) Sext. Emp. IX. 26-28. vergl. Seneca epist. 90.

und die spätern Stoiker giengen viel weiter als die frühern.

Nach dem Diogenes Laertius *) erklärten sie verschiedene Namen der Götter als Benennungen verschiedner Eigenschaften des einzigen höchsten Gottes. "Das Wesen welches alles durchdringt, sagt er, wird auf verschiedene Weise benannt, nach seinen Eigenschaften". Er führt hierauf die Namen Dios, Zeus, Athene, Herä, Hephaistos, Poseidon und Demeter als solche Benennungen an, und erklärt sie nach der Etymologie der griechischen Sprache. Diese Erklärungen sind zum Theil freilich ziemlich weit hergeholt. Eben so mochten es auch die allegorischen, welche sie versuchten, größtentheils seyn. Sie erklärten z. B. die Fabel, daß Saturn seine Kinder verschlungen habe, und vom Jupiter in Fesseln gelegt worden sey, so: Saturn bedeutet die Zeit, welche durch den Aether, der durch Jupiter bezeichnet wird, und die Himmelssphäre erfüllt, bestimmt und eingetheilt wird **). An so subtile Erklärungen hatten die ersten Erfinder der Fabeln gewiß nicht gedacht. Richtiger waren daher unstreitig die Erklärungen, nach welchen sie die Fabeln von den Göttern theils aus miß-

*) Diog. Laert. VII. 147.

**) Cic. de nat. Deor. II. 25.

mißverstandenen physischen Beobachtungen und Begriffen, die durch Veranlassung der Armuth der Sprache personifizirt wurden *), theils aus der Dankbarkeit der Menschen gegen wohlthätige Naturgegenstände, theils aus ihrer Dankbarkeit und Verehrung gegen große Männer herleiteten **).

Sie hatten dabey aber auch manche Lehren von Dämonen, die aber wohl mehr individuell und einzelner von ihnen eigen gewesen seyn dürften, als daß sie sich aus den allgemein von ihrer Schule gebilligten Grundsätzen hätten herleiten lassen.

*) Id. II. 28.

**) Id. c. 24.

Achtes Capitel.

Der andre Weg welchen die Griechen betreten konnten, welche nicht ihren Vorgängern, die den Schauplatz der philosophischen Originalität vor ihnen eingenommen und ausgefüllt hatten, folgen wollten, war der des Skepticismus. Ihn giengen gewiß viele, theils aus Gleichgültigkeit, theils aus Mangel an Befriedigung durch die herrschenden philosophischen Grundsätze; aber nur wenige brachten die Gründe desselben zum deutlichen Bewußtseyn, noch wenigere stellten sie wissenschaftlich dar.

Am wenigsten scheinen die ältern Skeptiker ihren Skepticismus auf die Religion ausgedehnt zu haben, wahrscheinlich weil sie dieselbe mehr als einen historischen und politischen, als einen philosophischen Gegenstand betrachteten. Zwar haben wir schon unter den ältern Sophisten einen Protagoras gefunden, dessen Ausspruch: er könne nicht sagen ob Götter sind oder nicht, ihn in die Classe der Skeptiker versetzte. Aber unter den Skeptikern nach Sokrates als deren Anführer, gewöhnlich Py-

Pyrrho genannt wird, finden sich nur wenig Spuren eines religiösen Skepticismus. So wie sie die Religion überhaupt als ein Resultat von Volkssagen und Volksmeinungen betrachteten, so scheint auch der einzige Grund ihre Zweifel an der Religion die Verschiedenheit der Meinungen der Völker über dieselbe gewesen zu seyn *).

Je mehr indessen die Religion ein Gegenstand der Philosophie ward, und je zahlreicher die dogmatischen Behauptungen der Philosophen über dieselbe wurden, desto mehr ward sie auch den Angriffen des Skepticismus ausgesetzt. Er traf daher vorzüglich die religiösen Philosopheme Epikurs und der Stoiker.

Aus Plato's Schule giengen Philosophen hervor, bekannt unter dem Namen der neuern Akademiker, die nicht sowohl die Behauptung der Lehren ihres Meisters, über die sie vielleicht selbst zweifelhaft waren, als die Bestreitung andrer Schulen, welche neben ihnen blühten, zu ihrer Hauptbeschäftigung machten, und sich dabey weislich hinter eine gewisse stolze Bescheidenheit, und hinter den Grundsatz über nichts entscheiden zu wollen, zurückzogen. Den Geist dieser Schule hatte

*) Diog. Laert. IX, 84.

hatte vorzüglich Cicero aufgefaßt, und er hat uns den Skepticismus derselben in Rücksicht auf die Religion am ausführlichsten in den Büchern von der Natur der Götter mitgetheilt, welche überhaupt die wichtigste Fundgrube der gesammten Religionsphilosophie des Alterthums sind.

Aus dem ersten dieser Bücher haben wir hauptsächlich die Religionsmeinungen Epikurs geschöpft. Eben dasselbe enthält auch die Gegengründe der Akademiker gegen dieselben, welche Cicero dem Cotta in den Mund legt. Cotta sucht in der Hauptsache zu zeigen, daß Epikur im Grunde das Daseyn der Götter aufhebt, ohngeachtet er sich das Ansehn geben will, dasselbe zu behaupten *), und daß daher die Akademie weit mehr Beyfall verdient, indem sie das Daseyn der Götter als unendlich wahrscheinlich annimmt, und nur auf Gewißheit Verzicht thut **). Er sucht daher zuerst den Beweis Epikurs welcher von der Allgemeinheit des Glaubens an Götter hergenommen ist, dadurch zu widerlegen, daß er ihm das Beyspiel einiger philosophischen Atheisten, und aller irreligiösen Menschen entgegenstellt.

Hier-

*) Cic. de nat. Deor. I. 26. 29. 34. 37. 44.
**) Cap. 21. 22. Quaest. Acad. I.

Hierauf sucht er zu zeigen, daß das ganze atomistische System Epikurs sich mit dem Glauben an Götter nicht vertrage. Er macht zuerst auf das Abentheuerliche dieses Systems überhaupt aufmerksam. Dann zeigt er, daß wenn Götter aus Atomen bestünden, so müßten sie einmal entstanden seyn, und wären daher auch der Vergänglichkeit unterworfen. Er tadelt hierauf überhaupt das willkührliche und grundlose Verfahren Epikurs in der Philosophie, da er sich, wenn eine Hypothese nicht ausreichte, immer mit neuen Hypothesen half, und Begriffe bildete, bey welchen er nichts deutliches dachte *).

Er schließt aus diesem Mangel deutlicher Begriffe von der Gottheit, daß sie dem Epikur ein bloßes Ideal sey, wie die Coische Venus dem Künstler, und deckt dabey die Schwäche von Epikurs Beweisen für die menschliche Gestalt der Götter auf. Zuerst widerlegt er die Behauptung, daß die Menschengestalt der Götter ein Begriff a priori sey, damit: daß sie vielmehr eine Erfindung der Politik zu seyn scheine, welche durch Dichter und Künstler begünstigt ward, und welcher die natürliche Neigung jedes Geschöpfs die Form seiner Gattung für die schönste zu halten, zum Grunde

*) Cap. 25. 26.

liegt. Darauf bezweifelt er den Grund, daß die menschliche Gestalt die schönste sey, auch deswegen, weil die Menschen selbst sehr verschieden über menschliche Schönheit urtheilen. Daß man sich überhaupt Götter unter einer andern als menschlichen Gestalt denken könne, zeigt er mit dem Beyspiele der Aegypter. Endlich widerlegt er auch den Beweis, daß sich die Vernunft mit keiner andern als der menschlichen Gestalt verbunden denken lasse, indem er zeigt, daß er sich blos darauf gründe, daß man noch kein andres vernünftiges Wesen gesehen habe, als in Menschengestalt, woraus aber nicht folgt, daß kein andres möglich sey. Dann fügt er noch hinzu, es lasse sich nicht einsehen wie die Menschen zu einer den Göttern ähnlichen Gestalt gekommen seyn sollten, da alles blos vom Zufall beym Atomensystem abhängt. Er zieht hierauf noch einige absurde Folgerungen welche sich aus der Menschengestalt der Götter ergeben, z. B. daß sie Glieder haben müßten die sie nicht brauchen, daß sie eben die Sorgfalt auf Erhaltung ihrer Glieder würden wenden müssen, wie die Menschen u. s. w. *).

Dann zeigt er das Unzureichende und Unbefriedigende in den Meinungen Epikurs von dem Aufent-

*) Cap. 27-36.

Aufenthalt und der Seeligkeit der Götter, und endlich überhaupt das Unrichtige der Schlüsse von den Ideen, welche wir uns bilden, auf das wirkliche Daseyn ihrer Gegenstände, worauf im Grunde die Meinungen Epikurs von den Göttern überhaupt beruhen *).

Die von Epikur angenommene Isonomie, nach welcher er von dem Daseyn sterblicher Wesen auf das nothwendige Daseyn entgegengesetzter, nämlich unsterblicher schließt, widerlegt er kurz durch einige absurde Folgerungen, welche zeigen daß durch solche Entgegensetzungen unendlich mannigfaltige und höchst widersprechende Geschöpfe der Einbildungskraft entstehen. Denn zeigt er noch einmal das Widersprechende in der thätigkeitslosen Seeligkeit der Götter **).

Endlich macht er noch auf das Grundlose in Epikurs Empfehlung der Gottesverehrung nach seinem System aufmerksam; indem nach demselben die Götter den Menschen nichts Gutes erzeigen können und als unthätige Wesen keine Achtung verdienen. Eben diesen Grund wendet er gegen Demokrits religiöse Phantasmen an, und äussert am Ende die Meinung, daß Epikurs ganze Reli-

*) Cap. 37. 38.
**) Cap. 39. 40.

gionstheorie wohl nur zum Schein von ihm erdichtet seyn dürfte, um sich nicht der Verfolgung auszusetzen *). Allein aus dem Unbefriedigenden und Widersprechenden welches Epikurs Religionsmeinungen ausser ihrem Zusammenhange haben, dürfte sich dieses wohl nicht ganz zuverlässig folgern lassen, da sich, wie wir oben gezeigt haben, gar wohl einsehen läßt, wie er bey seiner Denkungsart darauf kommen konnte.

Ohngeachtet der Akademiker Cotta den Meinungen der Stoiker vor denen der Epikuräer einen großen Vorzug gegeben hatte, so werden ihm doch, nachdem Balbus im zweyten Buche das stoische Religionssystem vorgetragen hat, im dritten die Einwendungen der Akademiker gegen dasselbe in den Mund gelegt.

Gegen die von den Stoikern behauptete Nothwendigkeit beym Anblick des Himmels eine Gottheit als Regentin desselben anzunehmen, wendet er ein, daß viele und zwar namentlich die Epikuräer, diese Nothwendigkeit nicht anerkennen. Gegen den Grund welchen die Stoiker von dem allgemeinen Völkerglauben hernehmen; daß die Meinung vieler Thoren dem Weisen nichts beweißt. Den Götterercheinungen setzt er das Widersprechende und

*) Cap. 41-44.

und Unwahrscheinliche in den Erzählungen von denselben entgegen. Den Beweisen aus der Mantik das Unzweckmäßige und Unzuverlässige dieser Kunst; den Götterversöhnungen daß sie den Charakter der Götter zu widersprechen, und bloße Erfindungen der Politik und Feldherrnkunst zu seyn scheinen *). Ueberhaupt wendet er gegen die Beweise des Balbus und der Stoiker ein, daß sie voraussetzen, was sie beweisen sollen und daher höchstens beweisen, daß Menschen sind welche an Götter glauben, aber nicht daß Götter sind. Dies bezieht er besonders auf die Beweise, welche von der Vorsorge der Götter für die Menschen hergeleitet werden, und die allerdings schon einen anderweitigen Begriff von den Göttern voraussetzen **).

Er geht demnach auf den Begriff über, welchen die Stoiker von der Gottheit hatten, und aus welchen sie einen Beweis für das Daseyn derselben herleiteten. Sie suchten nemlich zu zeigen, daß die Welt Gott sey, und daß also ein Gott sey, weil eine Welt ist. Daß die Welt Gott sey, bewiesen sie aus dem Begriffe des besten oder vollkommensten Wesens, indem sie schlossen, Gott ist

*) Cic. de nat. Deor. III. 5. 6.

**) C. 7. 8.

das beste Wesen, — die Welt ist aber das beste Wesen das wir kennen, — also ist die Welt Gott. Statt darauf aufmerksam zu machen, daß das beste Wesen, welches wir denken können, nicht nothwendig das beste Wesen seyn müsse, das wir durch Erfahrung kennen, sucht Cotta diese Behauptung der Stoiker durch Absurditäten zu widerlegen, welche er daraus ableitet. Sie schlossen nemlich weiter, daß dem besten Wesen auch die besten Eigenschaften und unter diesem vorzüglich Vernunft beygelegt werden müsse. Hieraus folgert Cotta, daß die Welt nach diesen Grundsätzen auch der beste Mathematiker, Flötenspieler u. s. w. seyn müsse. Auch sucht er den Satz, daß Vernunft und Empfindung die besten Eigenschaften sind, dadurch zu widerlegen, daß er folgert, wenn ein empfindendes Wesen besser ist als ein empfindungsloses, so müßte eine Ameise besser seyn, als die Stadt Rom, und wenn im Gegentheil dem besten Wesen die besten Eigenschaften zukommen müssen, so muß der Stadt Rom Vernunft zugeschrieben werden, weil sie das Beste auf der Erde ist *). Alle diese Verwechslungen und Trugschlüsse gründen sich darauf, daß der relative

Be-

*) Cap. 9.

Begriff des Besten oder Vollkommensten, als ein absoluter Begriff behandelt wird.

Dann zeigt er weiter, daß wenn die Welt nicht Gott ist, auch die Sterne keine Götter sind, besonders da man von der regelmäßigen Bewegung oder Einrichtung einer Sache auf ihre Vernünftigkeit und Göttlichkeit nicht schließen könne, weil sonst die Meersstrudel, Ebbe und Fluth, ja die Tertian- und Quartanfieber Götter seyn würden.

Den Schluß: daß wenn etwas in der Welt sey, was Menschen nicht hervorbringen können, es von Göttern hervorgebracht seyn müsse, giebt er nicht zu, indem er einwendet, die Natur könne es hervorgebracht haben. Eben darauf beruft er sich gegen den Beweis, daß die Welt zu schön sey, um bloß zu einem Wohnplatze für Menschen bestimmt zu seyn. Der Vorwurf, daß es der größte Stolz sey, wenn sich der Mensch für das beste Wesen halte, entschuldigt er damit, daß der Mensch kein besseres Wesen kenne, und sich freilich für besser halten müsse als der Orion und den Hundsstern, weil er Vernunft hat, die jene nicht haben.

Auch gegen den Beweis, daß der Mensch als ein Produkt der Welt keine Seele hätte bekom-

kommen können, wenn die Welt keine hätte, beruft er sich auf die Natur. Er billigt die Bemerkung der vernunftmäßigen Ordnung in der Natur, nur will er nicht zugeben, daß sie nur durch einen Gott könne bewirkt werden, sondern meynt sie könne auch durch einen natürlichen Zusammenhang in der Natur, durch eine gewisse Sympathie ihrer Theile fortdauern *).

Hierauf bedient sich Cotta der Gründe, mit welchen schon Carneades, der berühmteste Lehrer der mittlern Akademie und Schüler des Arcesilaus, den man gewöhnlich für den Stifter dieser Schule und den Urheber ihres Skepticismus annimmt, gegen die Religionsmeinungen der Stoiker stritt, und die auch Sextus Empirikus ausführlich mittheilt **). Sie waren vorzüglich gegen die materiellen Begriffe gerichtet, welche die Stoiker mit der Gottheit verbanden, sie mochten sie nun mit der Welt überhaupt oder mit einem ätherischen Princip, welches den Urstoff und den ersten Grund des Lebens und der Bewegung in der Welt ausmacht, verwechseln. Denn immer blieb die stoische Gottheit materiell, sie mochte nun im weitesten Sinne der Welt überhaupt oder im ab-

*) Cap. 11.

**) Sext. Emp. adv. Math. IX, 140-189.

abstrakteſten der einfachſten und feinſten materiellen Urſache ihrer Form und Veränderungen genommen werden.

Carneades wendet dagegen ein, daß kein Körper unvergänglich iſt, weil ein jeder in Theile aufgelößt werden kann, und der Einwirkung einer äuſſern Gewalt ausgeſetzt iſt. Alle Körper ſind ferner veränderlich, denn Feuer, Waſſer, Luft und Erde, woraus alle Körper beſtehen, ſind veränderlich, und daher auch vergänglich. Alle belebte thieriſche Körper haben Empfindung, ſind des Vergnügens und Schmerzens empfänglich. Was aber für Schmerz empfänglich iſt, das iſt auch des Unterganges fähig. Eben dieſer Schluß auf Vergänglichkeit wird aus der Neigung und Abneigung welche der thieriſchen Natur eigen iſt gezogen. Ein körperliches belebtes Weſen, wie die Gottheit der Stoiker, kann alſo nicht unvergänglich ſeyn. Was aber nicht unſterblich iſt, das iſt nicht Gott *).

Cotta bricht dieſe Beweisart ab, indem er bemerkt, daß auf unzählige Arten bewieſen werden könne, daß alles was Empfindung hat, dem Untergange ausgeſetzt iſt. Beym Sextus Empirikus

*) Cap. 12, 13.

rikus finden sich auch noch manche andre Schlüsse, mit welchen Carneades dieses bewies.

Er geht aber weiter auf die Bestandtheile eines thierischen Wesens über. Es muß entweder zusammengesetzt oder einfach seyn. Ist es zusammengesetzt, so lassen sich die Theile desselben auch auflösen. Doch nach den Stoikern soll alles aus Feuer bestehen, also einfach seyn. Sie bewiesen dies zum Theil damit, daß alle belebte Wesen umkommen, sobald ihnen die Wärme abgeht. Cotta setzt diesem entgegen, daß dies auch der Fall ist, wenn ihnen Luft und Feuchtigkeit mangelt, und daß das Feuer, wenn es zu groß wird, selbst den Untergang befördert. Wenn aber das Feuer ein belebtes Wesen ist, so kommt ihm Empfindung, also auch Schmerz, also auch Vergänglichkeit zu, wie vorhin gezeigt ward. Auch lehrt die Erfahrung, daß jedes Feuer der Nahrung bedarf. Sobald ihm diese abgeht, muß es verlöschen und ist mithin vergänglich *).

Sextus Empirikus führt noch einige besondre hierher gehörige Beweise des Carneades an; Gott ist, sagt er, entweder endlich oder unendlich. Unendlich kann er nicht seyn, sonst wäre er unbeweglich und unbelebt (als materielles Wesen nämlich

ge-

*) Cap. 14.

gedacht), da er also beweglich vorgestellt wird, so muß er auch endlich seyn. Er ist aber auch nicht endlich. Denn das Endliche ist ein Theil des Unendlichen. Das Ganze aber ist besser als seine Theile, mithin wäre das Unendliche besser als Gott. Es ist aber nichts besser als Gott. Also kann Gott auch nicht endlich seyn. Wenn aber Gott weder endlich noch unendlich seyn soll, so giebt es kein drittes was er seyn kann. Es ist also kein (materieller) Gott. Aber fährt er weiter fort, auch kein immaterielles Wesen ist ohne Empfindung, Leben und Thätigkeit *). (Nach stoischen Grundsätzen ist das allerdings richtig).

Die weitern Einwendungen des Carneades gegen den stoischen Begriff von Gott, welche Cotta hier kurz, Sextus Empirikus aber weitläuftiger anführt, sind gegen die moralischen Eigenschaften desselben gerichtet, und im Grunde dieselben, um welcher willen Aristoteles behauptete, daß Gott nicht tugendhaft genannt werden dürfe **). Dies wird aus den Begriffen einzelner Tugenden gezeigt. Gott kann nicht klug genannt werden. Denn Klugheit besteht in der Erkenntniß des Guten, des Uebels und des Gleichgültigen und in der Wahl

*) Sext. Emp. adv. Math IX. 148 - 151.

**) Arist. Eth, Nicom. X. 8. s. oben.

Wahl zwischen denselben. Für Gott aber giebt es kein Uebel, also bedarf er auch keiner Klugheit. Verstand brauchen wir, um von dem Bekannten auf das Unbekannte zu schließen. Gott ist aber nichts unbekannt. Also braucht Gott keinen Verstand, Gerechtigkeit ist ein Resultat des gesellschaftlichen Zustandes unter den Menschen. Dieser findet bey Gott nicht statt, also auch keine Gerechtigkeit. Mäßigkeit ist Enthaltsamkeit von Wollüsten. Tapferkeit bezieht sich auf Schmerz und Gefahren. Aber Wollüste, Schmerz und Gefahren sind für Gott nicht da, also auch keine Mäßigkeit und Tapferkeit *).

Carneades brauchte, wie Sextus Empirikus uns nach den Nachrichten eines seiner Freunde des Clitomachus meldet, noch insbesondre zur Widerlegung des Polytheismus den die Stoiker begünstigten, einen Sorites, der zwar wenig philosophischen Werth hatte aber recht κατ' ανθρωπον gemacht, und daher in seinem Zeitalter sehr wirksam war. Er gründete sich im Ganzen genommen auf den Satz: wenn ein Ding einer Art für Gott gehalten wird, so müssen alle übrige von gleicher Art ebenfalls dafür gehalten werden. Dem zu Folge schloß er z. B. wenn Neptun ein Gott ist, so

*) Cic. de N. D. III. 15. Sext. Emp. l. c. 152-176.

so ist es auch der Nil; ist es aber der Nil, so ist es jeder Fluß; ist es jeder Fluß, so ist es auch jeder Bach; ist es jeder Bach, so ist es auch jeder Graben. — Wenn Venus eine Göttin ist, so ist es auch Amor, ist es Amor, so ist es auch das Mitleid, denn beyde sind Affekten, ist es aber das Mitleid, so ist es auch die Furcht und überhaupt alle Gemüthsbewegungen. Da aber die Furcht keine Gottheit ist, so ist es auch nicht die Venus *). Dieser Art zu schließen bedient sich auch Cotta beym Cicero auf seine Weise, und bringt dabey viel Gelehrsamkeit an **). Zugleich zeigt er das Widersprechende, was in den Fabeln von den Göttern selbst liegt, da die meisten Götter so viele Namensverwandten haben, daß man nicht weiß, welcher der Rechte ist. So giebt es z. B. drey Jupiter, sechs Herkules, drey paar Dioskuren, drey Chöre der Musen, vier Sonnengötter u. s. w. deren Geschichte und Abstammungen sich sämmtlich untereinander widersprechen. Dabey zeigt er, daß die allegorischen Deutungen der Stoiker diese Widersprüche nicht aufheben, daß z. B. Verstand, Treue, Hofnung, Tugend, Ehre, Sieg,

*) Sext. Emp. adv. M. IX. 182-190.
**) Cic. de N. D. III. 16-25.

Sieg, Wohlfarth, Einigkeit u. s. w. Sachen, aber keine Götter sind. Eben so wenig kommt, wie er weiter zeigt, bey der sinnreichen, aber oft spitzfündigen und willkührlichen Deutung heraus, welche die Stoiker von den Namen der Volksgötter machten.

Cotta wendet sich hierauf zu den Einwendungen gegen den dritten Hauptgegenstand der Religionsphilosophie der Stoiker, nemlich gegen die Lehre von der Vorsehung. Allein alles dieses und ein beträchtlicher Theil dessen, was er gegen den vierten Abschnitt der stoischen Religionsphilosophie, gegen die Lehre von der göttlichen Vorsorge für das Menschengeschlecht, sagt, ist für uns, vielleicht nicht ohne Schuld eines frommen Eifers, verlohren gegangen. Nur den Gedanken hat uns Laktanz *) aufbewahrt. Man könne auch annehmen, daß die Materie eine eigenthümliche Kraft besitze und behalte, und bedürfe dann weder eines Weltschöpfers, noch eines Weltbaumeisters.

Cotta befindet sich daher, da wo wir ihn antreffen, schon bey den Beweisen, welche von den menschlichen Seelenkräften, und besonders von der Vernunft hergenommen sind. Er sucht aus den Tra-

*) Lactant. divin. instit. II, 3, 8.

Tragikern und aus wirklichen Begebenheiten zu zeigen, daß die Vernunft von den Menschen eben so sehr gemißbraucht, als weise und gut angewendet werden könne, und mithin ein sehr zweydeutiges Geschenk der Götter sey, wenn sie eins ist. Die gute Absicht, welche die Götter dabey gehabt haben sollen, läßt er nicht als Entschuldigung gelten, sondern behauptet, sie hätten den Menschen überhaupt keine Vernunft, oder wenigstens keine des Mißbrauchs fähige Vernunft geben sollen, da sie denselben doch hätten voraussehen können. Am Ende, meint er, gereiche es den Göttern eben so sehr zum Vorwurf, wenn kein Mensch seine Vernunft weise gebrauche, als wenn sie keiner weise gebrauchen könne *).

Aber wenigstens sollten die Götter doch, fährt er fort, die Guten begünstigen, wenn sie nicht alle Menschen gut machen konnten. Daß sie das Böse zuweilen bestrafen, ist keine Entschuldigung. Sie sollten es verhindern. Oft bestrafen sie es nicht einmal. Cotta bemerkt dabey, daß dieses eine große Empfehlung des Sündigens seyn würde, wenn nicht das Gewissen auch ohne alle religiöse Rücksicht eine große Kraft hätte. Eben so wenig wer-

*) Cic. N. D. III. 26-31.

werden die Guten belohnt. Wenn sie auch manches Gute genießen, so geschieht dies auf die gewöhnliche Weise ohne Rücksicht auf ihre Tugend. Daher danken auch die Menschen den Göttern für alles andre Gute, nur nicht für ihre Tugend. Wenn man daher Beyspiele anführt, daß es den Guten wohl geht, so schreibt man dieses den Göttern zu. Die entgegengesetzten Fälle zählt man nicht. Daß die Götter nicht alles bemerken, ist keine Entschuldigung für sie. Noch weniger ist es eine Entschuldigung, daß sie die Sünde der Voreltern an den Nachkommen strafen, weil dies die größte Unbilligkeit ist. Gleichwohl soll die Gottheit nach stoischen Grundsätzen alles thun können, und zwar ohne Mühe. Sie kennt also entweder die menschlichen Angelegenheiten nicht, oder bekümmert sich nicht um sie. — Cotta schließt mit der Erklärung, daß er dieses vorgetragen habe, nicht um alle Religionsmeinungen zu stürzen, sondern nur um zu zeigen, wie dunkel und wie schwer sie zu erweisen sind. Auch solle das, was er gesagt habe, nur für Meinungen, nicht für Urtheile gelten *).

In

*) Cap. 31-40. Auch vergleiche man überhaupt den Versuch einen Streit zwischen Middleton und Ernesti über den philosophischen Charakter der Cice-

In eben diesem akademischen Geiste sind Cicero's Bücher de divinatione geschrieben, die unterhaltendsten der Ciceronischen Bücher, voll Mährchen und Anekdoten. Die Mantik stand ohngefähr in eben dem Verhältnisse zur Religionsphilosophie des Alterthums, in welchem zu der unsrigen die Lehre von der Offenbarung und von Wundern steht. Die größten Philosophen des Alterthums hatten sich, wie wir hier und da bemerkt haben, mit ihr beschäftigt, und nur wenige sie geläugnet. In der Hauptsache suchte man sie durch die Erfahrung zu beweisen, und die Fälle, in welchen Vorbedeutungen nicht eingetroffen waren, mit der menschlichen Unwissenheit, und mit der Mangelhaftigkeit jeder Kunst und Wissenschaft zu entschuldigen. Die Philosophen und besonders die Stoiker setzten sie mit der Lehre von der Vorsehung für das Menschengeschlecht in Verbindung, und behaupteten, die Gottheit habe die Begebenheiten der Welt in ihrem ursprünglichen Plane so eingerichtet, daß mit gewissen Erfolgen jederzeit gewisse Anzeigen verbunden wären, und es käme nur auf die Menschen an,

Ciceronischen Bücher von der Natur der Götter zu entscheiden. Eine Folge von fünf Abhandlungen 1799.

auf sie zu achten. Diese Lehre erhielt dadurch, daß sie ein Werkzeug der Politik war, den Feldherrn ein großes Ansehn gab, und durch öffentliche Anstalten mancher Art begünstigt wurde, bey allen alten Völkern, besonders aber bey den Römern, eine große Autorität. Cicero läßt sie im ersten Buche von der Divination durch seinen Bruder Quintus vertheidigen, und bestreitet sie im zweyten mit Gründen der Akademie, besonders des Carneades, so daß einem jeden die Freyheit übrig bleibt, davon zu denken was er will. Diese interessanten Bücher liefern indessen mehr Stoff zu psychologischen als theologischen Bemerkungen, und sind insbesondre in sofern lehrreich, als sie zeigen, wie sich die aufgeklärtesten Leute von Dingen haben überreden können, an die jetzt nur noch alte Weiber glauben.

Das Buch vom Schicksal hängt mit diesen Büchern einigermaaßen zusammen. Es ist sehr mangelhaft auf uns gekommen. Die Bruchstücke, welche uns davon übrig sind, enthalten größtentheils historisch die Meinungen andrer Philosophen, und die Frage, ob ein nothwendig bestimmter Zusammenhang unter den Dingen in der Welt sey? wird mehr in Rücksicht auf allgemeine Naturwissen-

senschaft und moralische Anthropologie, als auf Theologie erörtert.

Die Maxime der neuern Akademiker war, bey alle diesen verschiedenen Meinungen für keine derselben bestimmt zu entscheiden *), und alle zu bestreiten, diejenigen aber am meisten, welche mit der entscheidendsten Mine des Dogmatismus auftraten. Dies thaten aber die Epikuräer, daher sie dieselben am lebhaftesten angriffen. Sie erlaubten sich indessen doch in bestimmten Fällen, eine Meinung wahrscheinlicher zu finden als die andre. Daher glaubte Cotta keineswegs inconsequent zu handeln, wenn er bey seiner Bestreitung der Gründe andrer Philosophen für das Daseyn, und die Natur der Götter die Würde eines Pontifex verwaltete. Er gründete als solcher seine Religionsmeinungen auf die Autorität der Alten, eben so wie es Plato in Ansehung der griechischen Volksreligion gemacht hatte **), und unterschied von diesem historischen Grunde der Religion die philosophischen, die er eben so scharfsinnig und hartnäckig kritisirte, als er jene glaubig annahm. "Von einem Philosophen, sagte er, muß ich Gründe für die Religion erhalten; unsern Voreltern aber auch ohne Gründe glauben".

*) Cic. de nat. Deor. I, 1, 5, 21.

**) Cic. de N. D. III. 2. Plato Timaeus.

Dies war im Ganzen genommen auch die Denkungsart Cicero's. Die akademische Philosophie, deren Maxime, sich alles Entscheidens zu enthalten, er von Sokrates ableitete, kam ihm als Staatsmann und Redner trefflich zu Statten. Sie war der Kälte, welche ein Staatsmann in Rücksicht auf Meinungen behaupten muß, völlig angemessen, und schien ihn nicht in Gefahr zu setzen, Märtyrer seines Systems zu werden, ob er es gleich im Grunde vielleicht ward; sie setzte ihn als Redner in den Stand, jede Sache von verschiednen Seiten zu betrachten, und diejenige, auf welche es ankam, geschickt zu vertheidigen. Nur ließ er in Sachen der Religion sein Herz gern mitsprechen, und dann schien er sich zu Religionsgrundsätzen zu neigen, welche aus sokratischen und stoischen zusammengesetzt, und entweder die sokratischen mit stoischer Schärfe und Bestimmtheit, oder die stoischen mit sokratischer Einfachheit und Würde dargestellt, waren. Auch scheint er dann gern von einem einzigen und höchsten Gott, oder vielmehr von einer Gottheit überhaupt gesprochen zu haben. Diese Gesinnung zeigt er vorzüglich in seinen Büchern von den Gesetzen.

Daß

Daß er indessen auch seiner Phantasie zuweilen einen kühnern Schwung bey religiösen Ideen erlaubte, zeigt sein Traum des Scipio.

Ueberhaupt scheinen die aufgeklärtesten und gesetztesten unter den Römern, bey welchen bekanntlich keine eigenthümliche Philosophie entstand, die aber doch nicht sämmtlich fremden Systemen anhiengen, eine ähnliche Denkungsart gehabt zu haben, von der wir nur wenige Proben geben können, weil sie nicht eigentlich philosophisch war. Der Lehrer des Cicero, Q. Mucius Scävola, ein Consul und Pontifex Maximus von großem Ansehn, nahm dreyerley Arten von Göttern an, Götter der Dichter, der Philosophen und der Gesetzgeber. Die Götter der Dichter hielt er für ganz abgeschmackt, die der Philosophen nicht für schicklich zu einer Volksreligion. Mit ihm behauptete Varro *): "daß er, wenn ihm jetzo die neue Einrichtung des römischen Staats aufgetragen würde, die Namen und Verehrungsarten der Gottheit ganz anders bestimmen würde, als sie unter den Römern seiner Zeit gebräuchlich waren. Da aber von den Römern, als einem alten Volke, ge-

*) Augustin. de civ. Dei IV, 27. Meiners über die Mysterien der Alten in s. verm. phil. Schriften, Th. III. S. 296.

wisse Götter einmal als Götter des Staats aufgenommen worden; so halte er es für seine Pflicht, von ihren Benennungen, u. s. w. nach der Weise der alten frommen Vorfahren so zu reden, daß das Volk mehr dadurch veranlaßt würde, seine Götter zu verehren, als sie zu verachten. Er ließ sich's merken, daß er vieles verschweige, was nicht blos er selbst verachtete, sondern was selbst das Volk verachten würde, wenn es bekannt wäre, und setzte ungescheut hinzu, daß es sehr viele Religionswahrheiten gebe, die man dem Volke nicht mittheilen dürfe, und daß auf der andern Seite wieder eben so viele Irthümer seyn, die man dem Volke lassen müßte".

Daß einzelne Römer schon sehr frühzeitig anfiengen, frey über die Volksreligion zu denken, beweißt die Uebersetzung des Ennius vor Fuhrmanns Geschichte der Götter. Daß aber noch lange einige Anhänglichkeit an die Volksreligion bey ihnen überblieb, beweisen die Spuren derselben, welche sich noch in den Schriften des Tacitus finden. Nach den Bemerkungen, welche wir bisher über die religiöse Denkungsart der aufgeklärtesten Männer des Alterthums gemacht haben, ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Anhänglichkeit des Tacitus an die Volksreligion, die übrigens keinem phi-

philosophischen Systeme angehangen, wohl aber sie alle gekannt und ihre tiefsten und erhabensten Gedanken sich zu eigen gemacht zu haben scheint, nicht blos um des großen Haufens willen angenommen war. Sie gründete sich vielmehr auf wirkliche Ueberzeugung vom Daseyn höherer Wesen, die über den Lauf der Dinge und das Schicksal der Menschen walteten, die Gerechtigkeit der Völker und Individuen belohnten, und ihre Ungerechtigkeit bestraften, wiewohl sie zuweilen hierinn nach einer Regel der Weisheit verführen, die sich nicht von Menschen einsehen und beurtheilen lasse. Er verräth auch noch Glauben an Mantik; doch dachte er hierinn nicht so beschränkt wie Livius, der in seiner römischen Geschichte so viele Kühe reden und und noch mehr Steine regnen läßt, um die Ereignisse der Zukunft vorher zu verkündigen. Der wunderbare Gang der menschlichen Begebenheiten vor und in seinem Zeitalter, besonders das oft sehr auffallende Unglück der Rechtschaffenen und das glänzende Glück vieler Bösewichter scheinen ihn zuweilen zu Zweifeln an der Vorsehung veranlaßt zu haben. Daher er denn zuweilen auf den Glauben an ein blindes Fatum oder einen bloßen Zufall, von welchen die Welt und ihre Angelegenheiten abhängen, gerathen, zuweilen wieder zu einem

bes-

bessern Princip der Dinge zurückgekehrt zu seyn scheint, wodurch er seinen Beurtheilern Veranlassung gegeben hat, ihn bald für einen Stoiker, bald für einen Epikuräer, bald für einen Atheisten zu erklären *).

Ueberhaupt herrschte unter den Römern, nach der richtigen Bemerkung eines trefflichen Geschichtschreibers der Philosophie **), ein mehr praktischer Geist in der Philosophie, als bey den Griechen. Sie hatten zu viel Gelegenheit zu großen Thaten, um nicht das Handeln für wichtiger zu halten, als das Raisonniren. Sie verwarfen daher zwar die theoretische Philosophie in den Systemen nicht, welche sie von den Griechen annahmen, hielten sich aber doch mehr an die praktische, und suchten manche theoretische Ideen mehr praktisch zu machen. Dies hatte auch Einfluß auf die Religionslehre, besonders bey den spätern Stoikern, welche die Moral genauer mit der Religion verbanden. "Es war dieses, wie jener philosophische Geschichtschreiber sagt, im geringsten nicht dem Ein-

*) Buhle Lehrbuch der Gesch. der Phil. Thl. IV. S. 54. Ständlins Bemerkungen über die Philosophie des Geschichtschreibers Tacitus, als Anhang zu der Geschichte des Skepticismus. Bd. II. S. 299.

**) Buhle Lehrbuch IV. §. 499.

Einflusse des Christenthums zuzuschreiben, das damals sich im römischen Reiche zu verbreiten anfieng, wie einige neuere Gelehrte geglaubt haben. Vielmehr erhellt aus den Werken des Seneca, Epiktet und Antonin offenbar, daß Epiktet die sogenannten Christianer nicht einmal als eine besondre Religionspartey kannte, sondern sie mit den Juden verwechselte, und die beyden andern Schriftsteller sie als Schwärmer verachten. Aber die Bearbeitung der Moral selbst, und die Betrachtung des menschlichen Lebens in seinem Verhältnisse zur Pflicht, konnte an sich selbst Ursache werden, daß auch der Begriff von Gott mehr geläutert und näher mit der Moral verknüpft wurde. Es ist dies nicht so zu verstehen, als ob die spätern Stoiker die Pflichten für göttliche Gebote angesehen hätten. Im Gegentheile wiesen sie ihnen die Vernunft zur einzigen Quelle an. Aber sie benutzten die Idee von Gott mehr als Triebfeder zur Befolgung der sittlichen Gesetze, wie vor ihnen geschehen war. Sie hatten sich bereits von den Fesseln der Volksreligion losgewunden, und konnten auch bey der zu ihrer Zeit freyern religiösen Denkart des grössern Publikums ohne Rückhalt ihren religiösen Glauben darlegen. Daher stellten sie ein höchst vollkommnes und moralisches Wesen

als

als den Vater der Götter und Menschen, als den Urheber und Regierer der Welt auf. Die göttliche Vernunft war ihnen die Quelle und der Grund der menschlichen, und die Ausübung des Pflichtgesetzes der menschlichen Vernunft bekam bey dieser ihrer Vorstellungsart ein neues mächtiges Motiv durch die Idee des Verhältnisses, worinn der Mensch zur Gottheit stehe, der Würde, die ihm dasselbe ertheile, und die er um ihrer selbstwillen zu bewahren habe. Auch die esoterische Philosophie der ältern Stoiker hatte zwar viel subtilisirt über die letzte Ursache der Welt, und die Beziehung in welcher jene zu dieser stehe. Sie hatte ebenfalls die Resultate der Spekulation zur Kritik der Volksreligion angewandt. Aber da sie den Begriff von Gott abgesondert von der Moral untersuchte, so hinderten die dialektischen Schwierigkeiten, die hierbey der theoretischen Vernunft unvermeidlich aufstoßen, daß sie damit auf das Reine kam, und der Begriff von Gott blieb auch für die Moral gänzlich unfruchtbar. Es ist erst ein Verdienst der spätern Stoiker, Moral und Religion näher verbunden zu haben. Diese Vereinigung gab ihnen auch Gründe der Beruhigung an die Hand, wenn sie sich bey den Lehren, einerseits von der Vorsehung, und andrerseits von der Freyheit des

Men-

Menschen, in Zweifel verwickelt fühlten, die sie nicht zu lösen wußten".

So weit diese Bemerkung, die vortheilhafteste vielleicht, die sich überhaupt über die Religionsphilosophie der Römer machen läßt. Sonst lehrt die Geschichte, daß es unter ihnen, besonders in den höchst verderbten Zeiten der Kaiser, sehr viele irreligiöse Menschen und praktische Atheisten gab. Theoretische philosophische Gegengründe gegen das Daseyn Gottes, finden wir ausser den angezeigten skeptischen der Akademiker nicht. Der Epikuräismus, ob er gleich im Ganzen nichts weniger als atheistisch war, mußte auch viele Atheisten unter den Römern, bey denen er sehr beliebt war, machen. Denn es war ungleich leichter, sich von den Gegengründen Epikurs gegen die religiösen Ideen andrer Philosophen, als von den Religionsmeinungen zu überzeugen, die er an ihre Stelle setzen wollte.

Der letzte Skeptiker von Bedeutung war zugleich der bedeutendste unter allen, welche wir aus dem Alterthum kennen, Sextus Empirikus, den wir schon oft genannt haben. Er suchte in seinen Pyrrhonischen Skizzen und in seinen Büchern gegen die Gelehrten die Gewißheit aller menschlichen Erkenntnisse nach einem festen systematischen Plane wankend zu machen. In dem ersten seiner Bücher gegen

die

die Physiker *) that er dieses in Rücksicht auf die Religionswissenschaft. Schon vieles haben wir hieraus für die ältere Geschichte der Religionsphilosophie geschöpft, und werden daher nur dasjenige, was noch übrig ist, hier anführen.

Sextus geht bey seiner Beurtheilung der Gewißheit in der Religionswissenschaft kritisch zu Werke, indem er zuerst von der Entstehung der religiösen Begriffe unter den Menschen spricht. Er führt die Meinungen verschiedner Philosophen darüber an, nach welchen sie entweder eine Erfindung der Gesetzgeber oder herrschsüchtiger Menschen, ein Resultat der Dankbarkeit gegen die Natur und ihrer Bewunderung, oder der Eindrücke von Träumen und Visionen auf die Menschen, oder endlich eine Erfindung des größern Scharfsinnes der Urmenschen seyn sollen. Schon aus der Verschiedenheit dieser Meinungen schließt er auf ihre Ungewißheit. Er widerlegt sie aber auch alle nach der Reihe. Die, welche die Götter für eine Erfindung der Gesetzgeber ausgeben, setzen voraus, was erklärt werden soll, denn wie kamen die Gesetzgeber selbst zu Begriffen von den Göttern? Auch haben alle Völker Begriffe und zwar ähnliche Be-

*) Sext. Emp. adv. Math. IX. §. 13 - 194. und Stäudlins Gesch. d. Skepticismus Th. I, S. 428 f.

Begriffe von den Göttern. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß alle sich sollten haben von Gesetzgebern belehren lassen, und daß alle Gesetzgeber auf ähnliche Begriffe gekommen seyn sollten. Auch diejenigen, welche Menschen vergöttert haben sollen, wovon andre die Begriffe von den Göttern herleiten, müssen schon zuvor dergleichen Begriffe gehabt haben. Auch ist eine solche Menschenvergötterung nicht wahrscheinlich. Wenn auch manche Könige sich bey ihrem Leben vergötterten oder vergöttern ließen, so wurden sie nach ihrem Tode verachtet. — Daß die Alten so einfältig sollten gewesen seyn, jedes nützliche Ding zu vergöttern, findet er nicht wahrscheinlich, weil sie täglich dergleichen Dinge vor ihren Augen zu Grunde gehen sahen, und sie selbst zerstören konnten. Demokrits vergötterte Phantasmen, findet er eben so unwahrscheinlich, als Epikurs Ableitung der Götter aus Traumbildern. Wenigstens konnte man dadurch eben so wenig, als durch die schöne Ordnung der Gestirne auf den Gedanken an unsterbliche und seelige Wesen kommen. Ueberhaupt beschuldigt er alle diese Ableitungen des Begriffs von den Göttern eines Cirkels, indem der Begriff der Seeligkeit der Götter, von einer in ihrer höchsten Vollkommenheit gedachten Glückseeligkeit der Menschen, der Begriff der menschlichen Glück-

seeligkeit aber, wieder Begriffe von Göttern voraussetzt. Dies paßt am besten im griechischen, wo glückseelig, εὐδαίμων, derjenige heißt, der einen guten Dämon hat.

Weil aber nicht alles was man sich vorstellt, existirt, so sah Sextus sehr richtig ein, daß nach der Untersuchung über die menschlichen Vorstellungen von den Göttern, die Existenz der Götter selbst untersucht werden muß. Er führt hierauf an, daß einige von denen, welche die Existenz Gottes untersucht haben, sie läugneten z. B. Diagoras, Critias, Theodor vielleicht auch Epikur; Andre bezweifelten sie. Dann setzt er die Gründe der Theisten für die Existenz Gottes auseinander. Seine Darstellung dieser schon bekannten Gründe, hat viel interessantes; sie betrifft:

1) den Beweis des Daseyns Gottes aus der Uebereinstimmung der Völker. Der Glaube an die Gottheit, ist nicht blos allgemein unter den Menschen, sondern auch dauerhaft. Falsche Meinungen dauern nicht lange. Dieser Glaube existirte von jeher, und dauert noch immer fort. Nicht blos der große Haufe, sondern auch die vernünftigsten und edelsten Menschen haben ihn. Die Dichtkunst hat nichts Großes und Glänzendes hervorgebracht,

wo-

wobey nicht ein Gott im Spiele ist. Die meisten Physiker und Philosophen stimmen damit überein. Sie aber verdienen den meisten Glauben als die scharfsinnigsten Männer. Manche Fabeln werden zwar auch mit großer Allgemeinheit geglaubt; allein diese haben in sich selbst Widersprüche, welche der Glaube an Götter nicht hat. — Auch die Allgemeinheit des Glaubens an die Fortdauer der Seele, begünstigt den Glauben an Götter, weil er ihn voraussetzt.

2) Der Beweis aus der regelmäßigen Einrichtung der Welt, wird so geführt: die Materie an sich ist unbeweglich, und bedarf einer äussern sie bewegenden Ursache. Diese muß die Kraft der Bewegung in sich selbst, und sie zu keiner Zeit von einer andern empfangen haben, mithin göttlich und ewig seyn. Sie hat vernünftige Menschen hervorgebracht, und muß daher selbst vernünftig seyn.

Die Welt ist ein organisirtes, innigst mit einander verbundenes, nicht blos zusammengesetztes Ganze, wie eine Kette oder eine Heerde. Ihre Theile sind nicht so getrennt, daß der Zustand des Einen auf die andern keinen Einfluß hätte, wie

z. B. bey einer geschlagenen Armee sich die Einzelnen Entkommenen recht wohl befinden können, ohngeachtet ihre Mitstreiter verwundet oder getödtet sind, sondern es herrscht eine allgemeine Sympathie unter allen Theilen der Welt. Sie werden also durch eine allgemeine Natur vereinigt. Da manche Theile der Welt vernünftig sind, so muß auch die sie vereinigende Natur höchst vernünftig und göttlich seyn. Hierauf folgen die schon angeführten stoischen Beweise, welche von dem Begriffe des vollkommensten Wesens hergenommen sind, der auf die Welt übergetragen wird; dann folgt der Sokratische Beweis aus dem Xenophon, welcher von der Vortrefflichkeit der menschlichen Eigenschaften, auf die höhern Vollkommenheiten seines Urhebers schließt. Er wird mit demjenigen stoischen für gleichbedeutend genommen, bey welchem vorausgesetzt wird, daß der Mensch alle seine Eigenschaften von der Welt erhalten habe, daß mithin die Welt eben diejenigen Eigenschaften besitzen müsse, welche sie dem Menschen mitgetheilt hat, besonders die Vernunft. Diese Behauptung konnte leicht lächerlich gemacht werden, dadurch, daß man daraus folgerte: also müsse die Welt auch Galle und Blut haben. Hiergegen wird gezeigt, daß dieses nur von einfachen Körpern, als von

Luft,

Luft, Feuer, Wasser und Erde, nicht von zusammengesetzten gelte. Es folgt ferner die Schlußart, vermöge der man, weil man bey einem Kunstwerke auf einen geschickten Künstler schließt, bey einem Naturprodukte auf einen noch ungleich trefflichern Urheber zu schließen, berechtigt seyn soll. Dann werden noch einige der stoischen, von dem auf die Welt übergetragenen Begriffe, des vollkommensten und besten Wesens hergenommenen Beweise ausgeführt, und dieser Begriff für gleichbedeutend mit der Platonischen Meinung von der durch die Güte Gottes hervorgebrachten besten Welt erklärt. Dem Einwurfe, daß vermöge des Begriffs der höchsten Vollkommenheit der Welt allerley unpassende Eigenschaften beygelegt werden müßten, z. B. daß die Welt der beste Dichter sey, wird dadurch begegnet, daß von absoluten Vollkommenheiten, nicht von hypothetischen und relativen hierbey die Rede sey. Vernünftige und lebende Wesen, z. B. sind schlechthin für besser zu halten, als unvernünftige und leblose. Archilochus ist aber deswegen, weil er ein Dichter ist, nicht geradezu für besser zu halten als Sokrates, der kein Dichter ist. Endlich macht ein analogischer Beweis den Beschluß. In jedem zusammengesetzten natürlichen Körper, ist ein herrschender Theil, also muß auch in der Welt

ein solcher seyn. Dies kann aber kein andrer seyn als Gott.

3) Beweise für das Daseyn der Götter, aus den ungereimten Folgen des Atheismus. Diese sind sehr schwach, und setzen sämmtlich voraus, was bewiesen werden soll. Wenn keine Götter sind, so giebt es keine Religion, keine Heiligkeit, keine Weisheit, welche die Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge ist, keine Gerechtigkeit, welche aus dem Verhältnisse der Menschen unter sich und mit den Göttern entspringt, und keine Wahrsagerkunst. Da nun aber Religion, Heiligkeit, Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrsagerkunst statt finden, so sind auch Götter.

Auf diese Gründe des Theismus, läßt Sextus die Gegengründe der Atheisten folgen. Es sind vorzüglich die Zweifelsgründe des Carneades, von welchen wir bereits oben gesprochen haben, und die sich theils darauf gründen, daß, wenn Gott ein lebendes und empfindendes Wesen sey, er dem Schmerz und dem Untergange unterworfen seyn müsse, theils auf Darlegung entgegengesetzter Begriffe, von denen Gott nothwendig einer zukommen muß, als endlich oder unendlich, und von denen er zu zeigen sucht, daß ihm keiner von beyden

den zukömmt, theils auf moralische Eigenschaften, welche Gott beygelegt werden, und von denen er zeigt, daß sie in Widersprüche verwickeln. Den Beschluß macht der oben angeführte Sorites gegen die mythische Religion.

Um dieser einander gegenübergestellten Beweise, für und wider des Daseyn Gottes willen, von denen die Gegenbeweise doch noch beträchtlich schwächer sind, als die Beweise für dasselbe, so unvollkommen diese auch im Ganzen genommen sind, glaubt Sextus, daß der Skeptiker vollkommen berechtigt sey, seinen Beyfall über diesen Gegenstand zurück zu halten.

Sextus hält übrigens diese zweifelnde Denkungsart keinesweges für irreligiös. Er sagt vielmehr: "vielleicht wird der Skeptiker in diesem Punkt noch fester befunden werden, als andre Philosophen; er giebt den Gesetzen und Sitten seines Vaterlandes gemäß zu, daß Götter sind, er unterläßt nichts, was zur Gottesverehrung und Frömmigkeit gehört; aber in philosophischen Untersuchungen hierüber, übereilt er sich nicht". — Es ist überhaupt merkwürdig, daß die meisten philosophischen Skeptiker, und zwar namentlich Sextus, sehr wenig Zweifler über historische Gegenstände waren, als ob die menschliche Natur ein

nothwendiges Bedürfniß hätte, von dieser oder jener Seite feste Ueberzeugungen zu haben. Daraus läßt sich auch erklären, wie Skepticismus und Supernaturalismus beysammen bestehen können.

Neuntes Capitel.

Die Blüthe der griechischen Philosophie war mit der griechischen Freyheit dahin gewelkt. In Rom war sie eine fremde Pflanze, in einem Treibhause erzogen. Mit Rom und der alten römischen Kraft, sank auch die von Römern in Schutz genommene Philosophie immer tiefer. An ächte Originalität war nicht mehr zu denken, und zwar um so weniger, jemehr schon das Feld der Philosophie durch die ältern Philosophen verengt worden war, und jemehr Geisteskraft junge Denker auf die Kenntniß der Systeme der ältern verwenden mußten. Neue Erzeugnisse in der Philosophie konnten daher nur dadurch hervorgebracht werden, daß man die Meinungen zweyer oder mehrerer ältern Philosophen mit einander verband, da denn durch die gegenseitigen Modifikationen manche Begriffe eine neue

neue Gestalt erhielten. Auch fieng die Einbildungskraft, deren willkührliche Bestimmungen zu bekämpfen, ein vorzügliches Gefühl der bisherigen Philosophie gewesen war, wieder an, ihre Herrschaft auf die Philosophie selbst auszubreiten. Auch die Religionsphilosophie erfuhr dieses. Es zeigt sich vorzüglich in der Theologie des Maximus Tyrius und Alcinous, die zwar eigentlich Platoniker seyn wollten, aber mit Platonischen Sätzen auch Aristotelische und stoische vermischten, und dabey ihrer Einbildungskraft freyern Spielraum ließen, als es ihre Meister erlaubt haben würden.

Maximus von Tyrus, ein Rhetor und Philosoph, der unter den Antoninen lebte, hat mehrere von seinen Betrachtungen der Theologie gewidmet. Gleich die erste zeigt: was Gott sey nach dem Plato, und giebt zu erkennen, wie Plato von ihm in dieser Rücksicht gefaßt worden sey. "Bey der großen Verschiedenheit menschlicher Meinungen, sagt er, wirst du alle darinn übereinstimmend finden, daß ein Gott König und Vater ist, und viele andre Götter, Söhne des höchsten Gottes sind, die mit ihm herrschen. — Glaubst du, daß Plato allein hiermit nicht über-

einstimmt *)"? Man sieht, daß er hier als ausgemacht annahm, was andre Philosophen zu erweisen suchten, und was Plato mehr angedeutet als bestimmt vorgetragen hat. — Seine Methode, die Eigenschaften Gottes zu bestimmen beschreibt er so: "man theilt die bekanntesten Eigenschaften der Natur in zwey Theile, und den vorzüglichsten von beyden wieder, bis man zu dem gesuchten kommt. Die Dinge sind theils leblos, theils belebt, — das belebte ist besser als das leblose. Das Belebte ist theils vegetirend theils empfindend. Das empfindende ist besser als das vegetirende. Das empfindende ist theils vernünftig theils unvernünftig. — Das Vernünftige hat einen diskursiven oder intuitiven Verstand. — Die Beste dieser Eigenschaften wird jedesmal Gott beygelegt, und so ist hier das Resultat: daß Gott Alles, allezeit und zwar zugleich erkennt". Man sieht, daß dieses die stoische Methode ist, die Maximus indessen scharfsinnig zu brauchen wußte. Er erklärt hierauf, daß Gott keinesweges ein Gegenstand sinnlicher Erkenntniß sey, und daß man da-

*) Maximi Tyrii dissertationes Philosophicae cum Interpretatione et notis Dan. Heinsii, accessit Alcinoi in Platonem introductio. Lugd. Bat. 1614. 8.

daher sich allen sinnlichen Eindrücken entziehen müsse, um jenes reine Licht zu erkennen. Er zeigt sehr redneriſch, daß dieſes jetzt nicht möglich ſey, und fügt hinzu: "wie ſoll man dieſem Meere entſchwimmen, und Gott ſchauen? Dann wirſt du ihn ganz ſehen, wenn du zu ihm gerufen werden wirſt. Er wird aber nicht lange verziehen dich zu rufen, erwarte nur den Ruf! Das Alter kommt, welches dich dahin führt, und der Tod, den der Elende beweint, und deſſen Ankunft er fürchtet, den aber, der, welcher Gott liebt, gern erwartet und muthig entgegengeht". Dann zeigt er weiter, daß hier keine vollkommne Erkenntniß Gottes möglich iſt, und fügt hinzu: "Wenn du aber zu ſchwach biſt, den Vater und Schöpfer zu erkennen, ſo gnüge es dir, ſeine Werke zu betrachten, und ſeine vielen und mannigfaltigen Kinder anzubeten. Denn es ſind nicht etwa nur dreyßigtauſend Söhne und Lieblinge Gottes, wie jener Dichter ſagt, ſondern unzählige, ſowohl im Himmel, die Geſtirne, als in der Luft, die geiſtigen Weſen".

Man erkennt in dieſen Worten des Maximus ſchon viel Myſticismus, und eine ſehr ausgebreitete Dämonologie, die er auch ſogleich weiter ausführt. Er beſchließt ſeine Abhandlung mit den Worten: "Stelle dir die Herrſchaft Gottes

als

als ein Reich vor — ihn selbst als den großen unerschütterlichen König, der seinen Unterthanen heilsame Gesetze giebt. Theilnehmer seiner Herrschaft sind viele sichtbare und unsichtbare Götter. Einige wohnen ihm zunächst als seine ersten Minister und Verwandten, seine Tisch- und Hausgenossen. Andre dienen ihnen, und diesen wieder andre. Du siehst eine Stufenfolge und Rangordnung, die von Gott bis auf die Erde herabsteigt".

Die Dämonologie des Maximus Tyrius, entstand offenbar aus dem Bestreben, die Volksreligion mit der Philosophie zu vereinigen. Sie hat indessen so viel ähnliches mit der orientalischen Dämonologie, daß er nicht ganz unbekannt mit derselben gewesen zu seyn scheint. Sie ist unstreitig sehr reitzend für die Einbildungskraft, doch suchte Maximus auch den Verstand davon zu überzeugen, indem er einen Beweis für das Daseyn von Mittelwesen zwischen der Gottheit, und den Menschen aus einer allgemeinen Stufenfolge führte, welche in der Natur statt finden soll. Diese Stufenfolge bewies er indessen nicht aus der Erfahrung, wie viele spätere Philosophen gethan haben, sondern er suchte sie a priori aus den allgemeinsten Eigenschaften Gottes und der Menschen ab-

zu-

zuleiten. Gott ist unsterblich und unveränderlich, der Mensch ist sterblich und veränderlich, oder äusserer Eindrücke fähig. Zwischen beyden fehlt eine Classe von Wesen, die von beyden etwas hat, und unsterblich oder veränderlich ist. Dies sind die Dämonen *), über deren Natur er denn noch nach diesen Begriffen mancherley bestimmt.

Auch versuchte Maximus eine Theodicee. Er setzt dabey voraus, daß Gott gut ist, und leitet das Uebel in der Welt theils von der Bösartigkeit der Materie, theils von der Freyheit der menschlichen Seele, und ihrer Verbindung mit dem Körper her, und vertröstet auf die Trennung der Seele von demselben und ihre Rückkehr **). Er spricht in seinen Betrachtungen überhaupt sehr herabwürdigend von der menschlichen Natur.

Alcinous, der mit dem Maximus gleichzeitig, und vielleicht noch früher lebte, und von welchem wir eine Einleitung in die Platonische Philosophie besitzen, sahe sich gleichfalls durch die Unbestimmtheit, mit welcher Plato von dem höchsten Wesen spricht, in Verlegenheit gesetzt, und genöthigt, dasjenige, was er darüber vorträgt, theils aus andern Quellen, theils aus eignem Nachdenken

*) Dissertat. XXVII.
**) Diss. XXV.

ken zu schöpfen. Die dritte Ursache der Welt (Gott neben der Weltmaterie und dem Ideal) sagt er, hält Plato beynahe für unbeschreiblich *)". Er versucht daher ebenfalls zur Entwerfung seiner Begriffe von der Gottheit die stoische Methode, nach welcher Gott von allem erkennbaren und denkbaren das beste und vorzüglichste zugeschrieben wird, und findet in ihm nach derselben zuvörderst den höchsten Verstand, oder das reinste Vorstellungsvermögen. Ein solches muß auch die reinsten, blos intelligibeln Vorstellungen haben. Dies sind für Gott die Ideen, dadurch schließt sich seine Lehre wieder an die Platonische an. Auch sucht er dadurch mit den Platonischen Grundsätzen, nach welchen die Gottheit unbeschreiblich ist, übereinzustimmen, daß er viel von dieser Unbeschreiblichkeit und Unbegreiflichkeit spricht, und selbst Widersprüche in der Lehre von Gott, welche für andre Einwürfe gegen dieselbe seyn würden, zum Beweis jener Unbegreiflichkeit anführt. Doch zeigt er einen dreyfachen Weg zur Erkenntniß der Eigenschaften Gottes, nemlich durch Abstraktion, durch Analogie, und dadurch, daß man sich die Vollkommenheiten sinnlicher Gegenstände in einem höhern Grade

*) *Alcinoi* introductio in dogmata Platonis Cap. X. ed. *Heinsii* 1614. p. 476.

Grade an übersinnlichen denkt, und sie Gott in einem höhern Grade beylegt. Dadurch kommt er auf die höchste Güte, auf die Einfachheit, Unveränderlichkeit und Immaterialität Gottes. Uebrigens ist seine Theologie in der Hauptsache platonisch und mit einer ziemlich reichhaltigen Dämonologie verbunden, wie sie sich indessen auch schon beym Plato findet.

Diese Proben zeigen wie die Theologie, welche bey den ältern griechischen Philosophen im Grunde immer noch physisch war, und daher noch von Sextus Empirikus als ein Capitel der Physik behandelt wird, bey den spätern immer mehr metaphysisch ward, indem man immer eine physische Bestimmung des Begriffs von der Gottheit nach der andern demselben widersprechend fand, und sie daher durch metaphysische zu ersetzen suchte.

Es ergoß sich in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, mit unaufhaltbarer Gewalt ein Strom von Einbildungskraft, dem die Philosophie bisher feste Dämme entgegenzusetzen gesucht hatte, in das Gebiet der menschlichen Ideen. Er kam vom Oriente, der Quelle aller Abentheuerlichkeiten her, und die Philosophie war zu schwach, ihm zu widerstehen, und mußte, wenn sie noch einige Herrschaft über die Gemüther der Menschen

behaupten wollte, sich bequemen, der Phantasie zu dienen. Es ist für die Geschichte der menschlichen Geistesbildung überhaupt, und insbesondre für die Geschichte der religiösen Ideen sehr wichtig, diesem Ereignisse bis auf die ersten Quellen desselben, welche die Geschichte uns entdecken läßt, nachzuspüren. Ich behalte mir aber dieses auf eine andre Zeit vor, und werde daher hier nur die Resultate desselben so weit berühren, als es nothwendig ist, und übrigens den Gang verfolgen, welchen die Philosophie bisher genommen hatte, und ihre fernern Wirkungen zeigen.

Ein starker Hang zum Wunderbaren und Uebersinnlichen, war die nächste Folge hiervon, wiewohl er auch unstreitig durch die Uebersättigung, durch alles Natürliche, welches durch die große Macht, welche einzelne Personen im römischen Reiche, Kaiser, Statthalter und Günstlinge erlangt hatten, auf den höchsten Grad getrieben war, den sie durch die damals wirksamen menschlichen Kräfte erreichen konnte, befördert wurde.

Diese Umstände hatten Einfluß auf alle Gattungen von Philosophie, welche damals im Gange waren. Aus allen suchte man vorzüglich dasjenige herauszuheben, was übersinnlich und wunderbar schien, oder sich mit dem Wunderbaren am leichtesten

vereinigen ließ. Dadurch ward die Religionsphilosophie zum wichtigsten Theile der Philosophie überhaupt, aber ohne daß sie dadurch gewonnen hätte. Denn man suchte ihre Gründe keinesweges zu verstärken, sondern nahm sie als ausgemacht an, ihre besondern Lehren suchte man nicht durch schärfere Bestimmung und festere Begründung zu vervollkommnen, sondern sie mit allen möglichen Farben der Einbildungskraft auszumahlen, und mit unerweislichen Sätzen, die man aber für erwiesen hielt, weil sie der Phantasie willkommen waren, zu überladen.

Unter allen philosophischen Systemen des Alterthums hatte, wie wir gesehen haben, das platonische am meisten eine religiöse Tendenz, und gestattete zugleich der Einbildungskraft den weitesten Spielraum. Dadurch gewann es die Oberhand über alle andre Systeme, und die neue Philosophie, welche aus den mannigfaltigen Einflüssen der alten, aus der Religion, und aus dem Gebiete der Einbildungskraft hervorgieng, ward neuplatonische Philosophie genannt.

Diese Philosophie, welche von mehrern guten Köpfen bearbeitet ward, ist uns am vollständigsten in der Darstellung Plotins übrig geblieben, eines Kopfes, der ihr nicht ganz gewachsen gewesen zu

seyn scheint, der daher leicht in Gefahr gerieth, Tiefsinn und Unsinn mit einander zu verwechseln, und unter allen Aussprüchen Plato's sich die Ermahnung, den Grazien zu opfern, am wenigsten gesagt seyn ließ. Seine sechs Enneaden sind aus Antworten entstanden, welche er seinen Schülern auf Fragen ertheilte, die sie ihm über philosophische Gegenstände vorlegten, und sind daher ohne allen Plan und Ordnung. Demohngeachtet scheint seine Philosophie mehr als irgend eine andre den Zweck beabsichtigt zu haben, das ganze menschliche Ideenreich in ein System zu bringen, und durch eben diese systematische Tendenz, welche keinesweges einer festen und kritischen Methode folgte, in manche Fehler gefallen zu seyn. Es läßt sich auch nicht ausmachen, wie viel dem Plotin selbst von der Erfindung und Ausbildung seiner Philosophie zuzuschreiben sey. Das meiste hatte er wahrscheinlich seinem Lehrer Ammonius Sakkas zu danken, den er ausschweifend verehrt, und daher auch gewiß sklavisch folgte. Ammonius aber scheint über alle damals vorhandene Produkte des Verstandes und der Einbildungskraft philosophirt, und sie seinem Systeme einzupassen gestrebt zu haben. Plotin, der anfänglich über die Lehren seines Meisters ein strenges Stillschweigen beobachtete, theilte

am

am Ende so viel davon mit, als er selbst gefaßt hatte.

Zur vollständigen Einsicht in die Behauptungen Plotins, wird eine Kenntniß der in seinem Zeitalter überhaupt herrschenden, aus der Einbildungskraft sowohl als aus dem Verstande, und besonders aus dem Glauben an höhere Offenbarungen entsprungenen religiösen Ideen erfordert. Wir behalten uns dieses für eine philosophische Geschichte der Offenbarungsreligionen vor, und wollen daher nur auf dasjenige, in Plotins System Rücksicht nehmen, was eigentlich philosophisch zu seyn, und mit den Lehren älterer Philosophen, zusammen zu hängen scheint. Viel ächt originelles dürften wir ohnedem nicht darinn finden.

Die Plotinische Philosophie hatte darinn die meiste Aehnlichkeit mit der Platonischen, daß sie durchaus eine religiöse Tendenz hatte. Denn Plotin betrachtet es als die höchste Aufgabe der Philosophie, sich der Gottheit zu nähern. Dies that auch Plato, und er forderte, der Mensch solle durch Tugend Gott ähnlich werden. Allein Plotin behauptete, auf dem Wege, den schon Aristoteles gezeigt hatte, man könne Gott das Prädikat der Tugend nicht zuschreiben, weil die Begriffe aller menschlichen Tugenden nicht auf ihn

passen, weil er keine Tugend hat, sondern die Tugend, oder das Gute selbst ist, und weil nach seinem Begriffe von Gott ihm überhaupt keine Prädikate zukommen. Er betrachtete daher die Tugend nur als eine Vorbereitung zu der Annäherung zu Gott *). Diese Annährung selbst sollte durch eine besondre Anstrengung des Denkvermögens, durch eine Ekstase geschehen, worunter Plotin nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine schwärmerische Erhöhung der Einbildungskraft, sondern ein Bestreben verstand, vermittelst einer sehr weit getriebenen Abstraktion, den allgemeinsten und einfachsten Begriff zu denken, der sich nur ersinnen läßt. Er scheint auch hierinn den Aristoteles zum Führer gehabt zu haben, welcher, wie wir oben gesehen haben, lehrte, daß der Mensch durch Spekulation Gott ähnlich werde.

Jener allereinfachste Begriff ist dem Plotin der Begriff von Gott, dessen Daseyn zu erweisen er überflüssig findet, vermuthlich weil er von jedem verlangte, er solle sich durch jene intellektuelle Anschauung, durch die Ekstase selbst, vom Daseyn desselben überzeugen.

Daß er nicht viel, wenigstens nicht viel verständiges zur Erklärung jenes Begriffs sagen konn-

*) Plotin. Ennead I, lib. 2. c. 1. 2.

konnte, leuchtet von selbst ein. Er beschrieb ihn nach Art der Pythagoräer und Eleatiker als die höchste und absolute Einheit, die er auch das Wesen oder Seyn (το ον) schlechthin nennt. "Was ist das Wesen? (ον) sagt er, die Kraft aller Dinge, ohne welche sie nicht seyn würden, auch nicht der Verstand, die erste und allgemeinste Lebenskraft. Was über das Leben erhaben ist, ist die Quelle des Lebens. Denn die Wirkung der Lebenskraft, das All der Dinge ist nicht das Erste, sondern sie fließt aus einer Quelle. Denke dir eine Quelle, die keinen höhern Ursprung hat, sich aber ganz im Flusse ergießt, und doch durch sie nicht erschöpft wird, sondern unverändert bleibt; die Flüsse aber, welche aus ihr entspringen, gemeinschaftlich fliessend, ehe sie sich trennen, und gleichsam schon wissend, wohin sie fliessen werden *)". Er zeigt hierauf weiter, wie ein einziges und einfaches Wesen, das Princip von vielen seyn könne, aber die Vergleichungen, deren er sich dabey bedient, machen die Sache nicht deutlicher, als man sie in den angeführten Worten finden wird.

Er unterscheidet von diesem einfachen Wesen, einen höchsten Verstand dadurch, daß er in diesem eine Mannigfaltigkeit findet, weil der Ver-

*) Plotin. Ennead III, 8. 9.

stand oder die Denkkraft ein Gedachtes voraussetzt, worauf sie sich bezieht. Die Denkkraft faßt also wenigstens etwas zweyfaches in sich. Das Einfache aber ist höher als das Zweyfache. Er sucht daher auch zu zeigen, daß das höchste einfache Wesen des Denkens nicht bedarf. Er betrachtet es daher auch als das vollkommenste und reinste Gute, welches sich selbst genug ist, und auch deswegen des Denkens nicht bedarf, indem das Denken Streben nach dem Guten ist, und die Denkkraft erst durch das Denken gut wird *).

Schon diese Bestimmungen lassen bey Plotins höchstem Wesen nichts anders zu denken übrig, wenn man sich überhaupt etwas dabey denken soll, als ein reines Handeln, wie wir uns auch die Gottheit des Aristoteles allein denken konnten, oder einen reinen Willen. So beschreibt auch Plotin wirklich seinen Begriff von der höchsten Gottheit. "Seine Handlungen, sagt er, sind sein Wesen, sein Wesen und sein Wille sind dasselbe. Wenn dieses so ist, so ist er das, was er seyn will. Sein Wollen und Handeln ist also nicht sowohl seiner Natur gemäß, sondern seine Natur ist seinem Wollen und Handeln gemäß". Hierdurch will er die vollkommenste Freyheit des höchsten Wesens ausdrücken,

*) IV, 6. 4. 5.

drücken und sezt daher hinzu "Er ist also vollkommen Herr seiner selbst, denn auch sein Seyn hängt von ihm ab" *).

Wie kam aber Plotin oder seine neuplatonische Lehre dazu, sich von Gott einen so ganz abstrakten Begriff mit vieler Mühe zu bilden? Hierzu lag die Veranlassung zum Theil schon in den Begriffen andrer Philosophen, denen sie folgten. Plato ließ den Begriff des höchsten Gottes ganz unbestimmt, Aristoteles sonderte die meisten konkreten Bestimmungen von ihm ab, und ließ nichts übrig, als einige von den Bestimmungen, aus welchen Plotin seinen Begriff bildete. Die Stoiker gaben der Abstraktion in Ansehung der Bestimmung des eigentlichen Begriffs von Gott völlig freyes Spiel. Das Christenthum, welches, wenn auch nicht auf Plotin, doch gewiß auf seinen Lehrer Ammonius Einfluß hatte, drang auf Einheit und Immaterialität Gottes. Hierzu kam aber noch vorzüglich die Emanationslehre, welche eigentlich die Grundlage des ganzen neuplatonischen Systems, oder vielmehr das Mittel war, durch welches die Neuplatoniker überhaupt ihre Behauptungen in Zusammenhang und in ein System zu bringen suchten. Diese Lehre lag eigentlich schon in der stoischen Philosophie, denn sie

*) Enn. VI. 8. 12, 13.

folgte nothwendig aus der Behauptung, daß die Welt Gott sey, auch lehrten die Stoiker, daß Gott, als ein ewig lebendes Feuer, den Stoff der Welt unaufhörlich verzehre und wieder von Neuem erzeuge. Die Stoiker machten indessen keinen weitern Gebrauch von dieser Lehre. Sie lag aber auch in der phantasiereichen Philosophie der Morgenländer, welche sie unter mancherley Formen darstellten, und bald aus der Gottheit, als aus einem großen Lichtmeere, das Ganze der Wesen sich ergießen, bald aus ihr als einem Mittelpunkte ringsherum Strahlen ausgehen und mehrere concentrische Sphären sich erzeugen ließen, bald verschiedene Zeugungen von Göttern oder Dämonengeschlechtern von dem höchsten Wesen ableiteten. Alle diese Emanationsbegriffe waren nichts anders als Hypothesen, indem sich die Art und Weise der Emanation durchaus nicht befriedigend zeigen, noch weniger aber erweisen ließ.

Die Neuplatoniker glaubten eine gründliche Theorie der Emanation in der Logik gefunden zu haben, und lehrten daher eine logische Emanation, die sie jedoch für physisch gehalten wissen wollten. Die Logik lehrt allgemeine Begriffe, von eingeschränkten und einzelnen unterscheiden, die allgemeinen durch Abstraktion bilden und die einzelnen

aus

aus ihnen ableiten. Die Neuplatoniker glaubten daher, wenn sie Gott als den allgemeinsten Begriff dachten, welcher in allen einzelnen Begriffen enthalten ist, so könnten sie alles aus ihm ableiten, und meinten daher das Geheimniß der Emantion gefunden zu haben. Sie bedachten dabey freylich nicht, daß wenn das Einzelne auch unter den Allgemeinen enthalten ist, es darum nicht in ihm enthalten ist, und daß also vielmehr das Allgemeine aus dem Einzelnen, als das Einzelne aus dem Allgemeinen fließt. Auch begiengen sie dabey den Fehler, welcher zu unzähligen Irrthümern in der Philosophie Veranlassung gegeben hat, daß sie von der Denkbarkeit einer Sache auf ihre Wirklichkeit schlossen.

Da nun zum Denken eines allgemeinen Begriffs logischer Tiefsinn und Abstraktion erfordert wird, so drangen sie vor allen Dingen auf Angewöhnung an ein reines und abstraktes Denken, indem sie behaupteten, daß man nur dadurch zum Denken des höchsten und allgemeinsten Begriffs, welches sie Anschauung Gottes nannten, gelangen könnte. Um dieser Sache und ihrer Philosophie überhaupt nun desto größere Wichtigkeit zu geben, stellten sie diese logische Ekstase als einen ausserordentlichen Zustand vor, zu welchem man nur

durch Mühe und große Vorbereitungen gelangen könne, wie denn auch abstraktes Denken wirklich nicht Jedermanns Sache ist, sondern Uebung erfordert. Eine gute Anwendung dieser Vorstellungsart war, daß sie selbst der Moral eine Stütze durch dieselbe verschaften, indem sie behaupteten, man müsse sich durch Uebung der Tugend zu jener Ekstase vorbereiten.

Bey ihrer Ableitung der eingeschränktern Begriffe aus dem Allgemeinen, kam den Neuplatonikern besonders die Pythagoräische Zahlenlehre zu Statten, weil sie sich auf eben die scheinbare analytische Methode gründet, deren sich jene bedient. Eine Zahl ist durch eine gewisse Operation ein Produkt der andern. Alle Zahlen scheinen ein Produkt der Einheit zu seyn, weil sie sich in Einheiten auflösen lassen. Daß sie dieses nur vermöge der Verbindung sind, in welche unser Verstand die Einheiten setzt, übersahen die Neuplatoniker, so wie man es noch lange nach ihnen übersehen hat, und betrachteten als Natutgesetz, was nur Gesetz des Denkens ist. Da diese Philosophen logische Begriffe für wirkliche Wesen ansahen, so mußte ihnen nicht schwer werden, auch Zahlen damit zu verwechseln, besonders da sie selbst Plato zum Vorgänger hatten, der mit der Zahlenlehre wenigstens ein ingeniöses Spiel getrieben und vermittelst

der-

derselben versucht hatte, aus logischen und mathematischen Sätzen metaphysische und moralische Wahrheiten abzuleiten.

Dies setzte sie in den Stand sich zu überreden, daß sie vollkommen philosophisch zu Werke giengen, wenn sie aus dem höchsten einfachen Wesen ein zweytes, einen höchsten Verstand ableiteten, weil sie in demselben etwas zweyfaches, dem sie das einfache voraussetzten, zu finden glaubten. Aehnliche Brücken, die größtentheils aus den Bruchstücken älterer Systeme zusammengesetzt waren, schlugen sie sich dann weiter von einem Verstande zu einer Verstandeswelt, von einer Verstandeswelt zu einer Sinnenwelt, von dem Begriffe der Welt überhaupt zu einer Weltseele, von der Weltseele zu Menschen und Thierseelen u. s. w. Da wir ihr Verfahren nicht so philosophisch finden können als sie es selbst fanden, so dürfen wir uns auch von ihnen keinen reellen Gewinn für die Religionsphilosophie versprechen, besonders da selbst ihr Unsinn größtenstheils nicht originell ist. Wir begnügen uns daher nur noch, kurz einige Hauptpunkte ihres Systems anzugeben *).

Aus

*) M. vergl. die ausführliche Darstellung des Plotinischen Systems in Tiedemanns Geist d. spek. Phil. Thl. III. S. 262 - 433. und Buhle Lehrbuch der Gesch. der Phil. Thl. IV. S. 303 - 424.

Aus dem höchsten einfachen Wesen, dem reinen Handeln geht der erste Verstand hervor, in welchem sich die Intelligenz und das Intelligible (das Ich und Nicht Ich) welche im reinen Handeln eins und dasselbe sind, trennen. In ihm liegt alles Intelligible, mithin die ganze Welt, und sie ist, insofern sie darinn liegt, Verstandeswelt. Aus dem Verstande geht eine höhere Weltseele, aus dieser wieder eine niedere, so wie aus der Verstandeswelt eine niedere Welt hervor. Diese zweyte Welt erstreckt sich bis an die Sphäre des Mondes, und ihr Ausfluß ist endlich unsre grobe sublunarische Sinnenwelt. Bey der Unterscheidung so mannigfaltiger Welten, richteten sich die Neuplatoniker wahrscheinlich am meisten nach der orientalischen und cabbalistischen Emanationslehre, der sie jedoch einen pythagoräischen Anstrich zu geben wußten. Auch scheint ihre ganze Unterscheidung verschiedener Classen von Wesen und Welten, sich nach den Unterschieden gerichtet zu haben, welche sie unter den verschiedenen Seelenkräften fanden. Wille, oder überhaupt praktisches Vermögen, Verstand, Einbildungskraft und Sinnlichkeit scheinen die Stuffen der Seelenvermögen gewesen zu seyn, nach welchen Plotin die Stuffenfolge der Welten festsetzte.

Da-

Daher auch die Seele beym Aufsteigen zur Anschauung Gottes diese Stufenfolge durchlaufen muß.

Das Verdienstliche dieses Systems, welches allem gesunden und deutlichem Denken so sehr entgegen zu stehen scheint, und daher sehr oft mit der tiefsten Verachtung behandelt worden ist, setzt Tiedemann überhaupt in Beförderung des abstrakten Denkens, ohne welches freilich keine wahre Philosophie bestehen kann, und in das Bestreben alles auf einfache Begriffe zurückzuführen, und dieselben in einen systematischen Zusammenhang unter ein oberstes Princip zu bringen. In der That ist auch in keinem der ältern Systeme das Bestreben so sichtbar, das menschliche Wissen in einen wahren systematischen Zusammenhang zu bringen. Nur versäumten die Neuplatoniker, ganz nach einer einfachen festen und kritischen Methode dabey zu Werke zu gehen, ohne welche der Hang zur Bildung von Systemen der Philosophie mehr nachtheilig als nützlich wird.

Für die Religionsphilosophie insbesondre soll es nach eben dieses Philosophen Meinung *) vorzüglich den Nutzen gehabt haben, daß es die philosophirende Vernunft veranlaßte, von dem Begriffe der Gottheit alle eingeschränkte Prädikate zu tren-

*) Tiedemanns Geist d. spek. Phil. Th. III. S. 432.

trennen und ihm höhere und allgemeinere Bestimmungen beyzulegen. Indem es jedoch Gott in einen bloßen abstrakten Begriff verwandelte, so nahm es ihm von der andern Seite alles, was es ihm von der einen gab, und würde sicher das Ende aller Religionsphilosophie geworden seyn, wenn man es streng und befriedigend hätte beweisen und hernach über den wahren Gehalt desselben kalt nachdenken können.

Ein System wie dieses, war sehr mannigfaltigen Veränderungen fähig, und würde deren gewiß sehr viele erfahren haben, wenn die Anhänger desselben weniger schwärmerische Verehrer ihrer Lehrer gewesen wären, und ihre Aussprüche nicht als höhere Eingebungen betrachtet hätten. Plotins berühmtester Schüler Porphyr, suchte indessen doch, ohngeachtet seiner ausschweifenden Ehrfurcht für seinen Lehrer, etwas in seiner Theologie zu verbessern, was in der That einer Verbesserung bedurfte. Plotin hatte gelehrt, daß man dem höchsten Wesen, als der einfachsten Idee, keine Prädikate zuschreiben dürfe, und ihm gleichwohl einige beygelegt. Dies erklärte sein Schüler so, daß die Gottheit ihrer Natur nach über alles Denken erhaben, und in sofern ohne alle Prädikate sey, daß ihr aber doch solche zukommen, sobald

bald sie als ein Wesen gedacht werde. Dies dürfen jedoch nur verneinende Prädikate seyn. Daher ist Gott in keinem Orte, und eben deswegen überall in allen Dingen. Auch der höchste Verstand und die intellektuelle Weltseele sind in keinem Orte, aber in Gott und in allen Dingen. Die körperlichen Dinge sind in der Seele, im Verstande und in Gott zugleich. — Noch mehr wußte Prephyr die Dämonologie seines Lehrers auszuschmücken.

Ein etwas späterer Neuplatoniker, **Proklus**, der zugleich ein guter Mathematiker war, und sich überhaupt durch mannigfaltige Gelehrsamkeit auszeichnete, unternahm es zuerst, die Theologie mathematisch zu demonstriren *). Der Gedanke war um so natürlicher, da schon seine Vorgänger durch Anwendung der pythagoräischen Zahlenlehre, Mathematik und Theologie in Verbindung gesetzt hatten. Er geht von Sätzen über die Einheit aus. "Jede Vielheit setzt eine Einheit voraus", ist sein erster Satz. Dann zeigt er weiter, daß alles Hervorbringende besser ist als das Hervorgebrachte, daß das absolute Gute über alle

*) *Procli Lycii Diadochi* elementa theologica et physica quae *Fr. Patricius* de gracis fecit latina Ferrariae 1583. 4.

alle Wesen erhaben ist, weil alle Wesen darnach streben, daß alle Wesen von einer ersten Ursache herkommen, daß diese erste Ursache das absolut Gute ist, u. s. w. Er weicht in einigen Stücken vom Plotin ab, die aber nicht wesentlich sind, und wodurch wenigstens die Religionsphilosophie nichts gewonnen hat. Seine wichtigste Abweichung war die Behauptung der Ewigkeit der Welt, die er jedoch größtentheils mit denselben Gründen unterstützte, mit welchen sie Aristoteles zu beweisen gesucht hatte.

Mit der meisten Deutlichkeit, obgleich ohne Originalität, trägt Boethius die Philosophie seines Zeitalters, und besonders die Religionslehren derselben in seinen Schriften vor. Besonders entwickelt er den Begriff von Gott, als dem vollkommensten Wesen sehr gut. Auch erklärt er sich über Vorsehung und Fatum befriedigender, als man es bisher gethan hatte, so: Vorsehung ist die Anordnung, der Plan aller Weltbegebenheiten im göttlichen Verstande; Fatum die Ausführung desselben in Zeit und Raum durch die Substanzen in der Welt. In seiner philosophischen Trostschrift finden sich besonders viele lehrreiche, obgleich nicht neue Betrachtungen über die Natur des Uebels.

Andre Philosophen des fünften und sechsten Jahrhunderts machten sich blos durch einzelne neue Gedanken oder Gründe, für manche Lehren um die Religionsphilosophie verdient. So vertheidigte z. B. Aeneas von Gaza, die Vorsehung wegen des Uebels auch damit, daß Gott den Menschen manche kleinere Uebel zuschicke, um sie vor größeren zu sichern. Solche, welche das Neuplatonische System blos in Rücksicht auf das Christenthum bestritten, oder annahmen, gehören nicht hierher, eben so wenig, als die Philosophie der Kirchenväter, die wir einer Geschichte der Philosophie des Christenthums überhaupt vorbehalten *).

*) M. vergl. übrigens Tiedemanns Geist d. spek. Phil. Th. III. S. 519. f. und Fülleborns Beyträge St. 3. auch Meiners Beyträge zur Gesch. d. Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt. Leipz. 1782.

Zehntes Capitel.

Auch die magische Lampe der neuplatonischen Philosophie begann zu verlöschen, als das finstre Jahrtausend des Mittelalters eintrat, in welchem nur noch die Schriften der Kirchenväter gleich Lichtmagneten leuchteten, welche einige Stralen der ältern griechischen Aufklärung eingesogen hatten, aber ihre schwache Erleuchtung nur sehr sparsam mittheilten. Die Unwissenheit selbst erzeugte indessen in diesen Jahrhunderten manche Selbstdenker, und würde derer noch mehr erzeugt haben, wenn nicht die Barbarey der Sprache dem Selbstdenken die größten Hindernisse in den Weg gelegt hätte, und es nicht an allen äussern Ermunterungen dazu gefehlt hätte.

Ohngeachtet Religion in diesen Jahrhunderten ein Hauptgegenstand für alle diejenigen war, welche von ihren Geisteskräften Gebrauch machten, so war doch durch die positive Religion, welche in diesem Zeitalter ganz historisch und auf Autorität gegründet war, dem religiösen Nachdenken ein zu festes Ziel vorgesteckt, als daß wahre Originalität,

welche

welche allemal ein Laufen nach einem unbestimmten Ziel voraussetzt, dabey hätte statt finden können. Da wir nur auf die Resultate eines originellen Nachdenkens über die Religion in dieser Geschichte Rücksicht zu nehmen haben, so wird uns die Scholastik des Mittelalters weniger Ausbeute geben, als ein so langer Zeitraum zu versprechen scheint.

Die ersten Versuche, der Glaubenslehre des Christenthums eine wissenschaftliche Gestalt zu geben, hatten auch auf die Religionsphilosophie mannigfaltigen Einfluß. Johann von Damaskus, der im achten Jahrhunderte lebte, und den man als den Vater der christlichen Dogmatik betrachtet, sonderte auch die Theologie sorgfältiger als bisher geschehen war, von der Physik und Metaphysik ab, und bestimmte zu ihrem Inhalte die Betrachtung von immateriellen Wesen, Gott, Geistern und Seelen überhaupt *). Sonst war seine Philosophie eine Verbindung aristotelischer und biblischer Ideen. Er betrachtete Gott als das vollkommenste Wesen, und suchte hieraus seine Einheit zu erweisen. Denn wären zwey oder mehrere vollkommene Wesen, so wären sie entweder vollkommen

*) Iohannes Damasc. phys. c 1.

men gleich, und mithin eins und dasselbe, oder sie wären dadurch verschieden, daß das eine die Vollkommenheit in einem mindern Grade besäße als das andre. Dann wäre es aber nicht das vollkommenste Wesen. — Auch sein Schüler Theodor Abucara gab dem von der Nothwendigkeit einer Welturſache hergenommenen Beweiſe dadurch ein neues Gewicht, daß er zu zeigen ſuchte, daß das Menſchengeſchlecht nothwendig einen Schöpfer vorausſetze, weil es ungereimt ſey, es als ewig, oder aus der Erde hervorgewachſen, anzunehmen*).

Ein Philoſoph des neunten Jahrhunderts Johann Scotus Erigena, ward durch die Schriften des vorgeblichen Dionyſius des Arxopagiten mit neuplatoniſchen Religionsideen erfüllt, und warf in ſeinem Buche von der Eintheilung der Natur **), Phyſik, Metaphyſik, und Theologie wieder durch einander. Er ſcheint ſelbſt noch weiter, als die Alexandriner zu gehen verſucht zu haben, indem er aus dem neuplatoniſchen Satze, daß Gott keine Prädikate zukommen, folgerte; daß

*) Tiedemann Geiſt d. ſp. Phil. Th. IV. Zweytes Hauptſt. S. 37. 48.

**) Einen kurzen Auszug der Hauptideen dieſes Buches findet man in *Buhle* comm. de ortu et progreſſu Pantheiſmi in Comm. Soc. Sc. Gotting. Vol. X.

daß Gott sich selbst nicht durch Prädikate kenne. Er lehrte ferner, Gott habe von allen Dingen ausser ihm keine Kenntniß, und eben dieses mache seine vollkommenste Erkenntniß aus. Dies scheint sich nicht anders verstehen zu lassen, als so: daß von Gott kein Begriff, sondern nur eine Idee statt finde, und daß Gott von den Dingen ausser ihm keine discursive, sondern eine intuitive Erkenntniß vermittelst der Ideen habe *). Auch finden sich bey ihm schon Spuren des Unterschiedes, welchen die spätern Scholastiker zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit machten, indem er zwischen dem theologischen und philosophischen Begriff der Allmacht Gottes unterscheidet, und behauptet, jenen komme das Merkmal der Unmittelbarkeit zu, diesen aber nicht. Der Begriff der göttlichen Allmacht ward überhaupt im Mittelalter sehr übertrieben und gemißbraucht. Man stritt darüber, ob die Allmacht Gottes auch unmögliche Dinge bewirken könne? ob sie das Geschehene ungeschehen machen könne? Peter Damian, ein Cardinal des eilften Jahrhunderts, der sich durch den Ruhm, den ihm seine Talente erwarben, aus

*) Tiedemann Geist ꝛc. Th. IV. S. 184-189. und die Vorrede zum fünften Theile. Allgemeine Literaturzeitung 1796. N. 204 u. 5.

dem niedrigsten Stande emporschwang, behauptete streng, daß die Allmacht eine Gefallene wieder zur Jungfer machen könne, und daß der, welcher das Gegentheil lehre, der Allmacht widerspreche, und ein Ruchloser sey. Zum Glück ließ sich nur die neuplatonische Philosophie von ihm zu dergleichen Behauptungen brauchen *).

In eben diesem eilften Jahrhunderte lebte Anselm, Bischoff von Canterbury, welcher zuerst einige Versuche machte, die Religionsphilosophie unabhängig von positiven Religionslehren zu bearbeiten **). Als er noch Prior im Kloster Beck, in der Normandie war, ward er von einigen Klosterbrüdern ersucht, etwas über das göttliche Wesen, und die damit zusammenhängenden Lehren, aus bloßen Vernunftgründen zu schreiben, und er that es zuerst in einer Schrift, die er Monologium nannte, und in der er die Sprache des eignen Nachdenkens über göttliche Gegenstände führt. Er spricht in der Vorrede sehr bescheiden und furchtsam von diesem Versuche, und besorgt vorzüglich, daß

*) *Petr. Damian* de Dei omnipotentia epist. in de la Bigne append. bibl. St. Patrum p. 486 sq. Tiedemann IV. 250.

**) S. *Anselmi* Opera studio D. Gabr. *Gerberon* ed. II. Paris. 1721 fol.

daß er manchen zu neologisch scheinen möchte. Diese verweißt er auf die Schriften des heil. Augustinus, bey dem sie ähnliche Worte und Lehren finden würden. Er geht von Vernunftbeweisen für das Daseyn eines höchsten Wesens aus. Zuerst beweißt er, daß es ein höchstes und absolutes Gute geben müsse, weil alle einzelne Güter, wornach die Menschen streben, ein solches allgemeines Gute voraussetzen, wodurch sie eben gut sind. Dann zeigt er, daß das höchste Gut, auch den höchsten Grad von Größe haben müsse, weil allein das Gute nicht groß genug seyn kann. Da nun alles eine Ursache haben muß, so läßt sich nichts denken, was eher die Ursache von Allem seyn könnte, als was das Größte und Beste zugleich ist. Das Daseyn eines größten und besten oder vollkommensten Wesens, erweißt er ferner aus den verschiedenen Graden von Vollkommenheit, welche unter dem Wesen statt finden, weil entweder die Reihe von Wesen, deren immer eins vollkommner ist als das andre, unendlich seyn, oder es ein vollkommenstes Wesen geben muß. Dieser Beweis führt freylich blos auf ein Wesen von der relativ höchsten Vollkommenheit in Vergleichung mit den Unvollkommnern. Anselm aber betrachtet es als einen Erweis eines absolut vollkommen-

sten Wesens, und beweißt daher die Einheit desselben auf eben die Weise, wie es Johann von Damaskus gethan hatte, und legt ihm auch bey, daß es völlig unabhängig durch sich selbst, alles andre aber durch dasselbe existiren müsse. So viel kann in Anselms Monologium allenfalls noch für reine unabhängige Philosophie gelten *). Das Weitere schließt sich sogleich an den Kirchenglauben an, und soll dazu dienen, die Lehren von der Schöpfung aus Nichts, von der Dreyeinigkeit, und andre a priori zu beweisen. Es gehört also nicht hierher, und zwar um so weniger, da auch nicht einmal die philosophischen Sätze, welche es enthält, originell, sondern aus der Philosophie der Kirchenväter und Neuplatoniker geschöpft sind.

Eine andre kleine Schrift von ihm, Proslogium genannt, hat denselben Zweck, unterscheidet sich aber von dem Monologium durch die Form, indem sie wie der Titel andeutet, eine Rede an einen andern, jenes aber ein Selbstgespräch ist. Hier wird der Beweis für das Daseyn Gottes so geführt: Ein Wesen dessen Nichtseyn nicht gedacht werden kann, ist höher als ein solches, dessen Nichtseyn gedacht werden kann. Das höchste Wesen ist also ein solches, dessen Nichtseyn nicht gedacht

*) Monologium de divinitatis essentia Cap. I-V.

dacht werden kann, und muß also nothwendig existiren *). Ein Beweis hiergegen wäre, daß es Atheisten, oder wie es der Psalmist ausdrückt, dessen Worte Anselmus braucht, Thoren giebt, welche in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott. Dagegen sagt Anselmus: die Thoren könnten dieses wohl in ihren Herzen sprechen, aber keinen Begriff damit verbinden, so wie auch anderer Unsinn, z. B. Feuer ist Wasser, sich durch Worte ausdrücken läßt, ohne daß ein Begriff damit verbunden ist.

Es ist nicht zu läugnen, daß dieser Beweis, ohngeachtet er am Ende auf einer logischen Täuschung beruht, ungemein scharfsinnig ist, und wenn er auch nicht, wie man oft behauptet hat, ganz derselbe ist, welchen Des Cartes aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens führte, so hat er doch viele Aehnlichkeit mit demselben.

Die Schwäche dieses Beweises ward indessen schon in Anselms Zeitalter gefühlt, und ein Mönch Gaunilo schrieb daher eine Vertheidigung des Thoren gegen denselben **). Er sagt darinnen:

*) Proslogium seu de Dei existentia Cap. II. III.

**) Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem auctore *Gaunilone* maioris monasterii monacho, in Anselmi opp. ed. Gerberon p. 35.

die Behauptung, daß das höchste Wesen nicht blos im Verstande, sondern auch ausser demselben existiren muß, beruht doch am Ende nur darauf, daß ich mir das höchste Wesen so denken kann. Ich kann aber auch etwas falsches denken. Ich müßte also jenen Gedanken nicht blos denken, sondern zu gleicher Zeit als wahr erkennen. Wenn aber dieses wäre so müßte 1. Denken und erkennen bey diesem Gedanken nicht verschieden, sondern eins und dasselbe seyn. Dann könnte ich aber 2. das Gegentheil gar nicht denken, und die ganze Sache bedürfte mithin keines Beweises 3. müßte es wenigstens mit einem unumstößlichen Beweise dargethan werden, nicht aber damit, daß ich es mir so denken muß. — Er sucht dann weiter zu zeigen, daß ich ein höchstes Wesen nicht einmal denken kann, weil ich mir es nicht vermöge eines allgemeinen Begriffs wie z. B. einen unbekannten Menschen vorstellen kann. Er beweißt hierauf, daß der Begriff eines höchsten Wesens ein bloßer Reflectionsbegriff sey, und erläutert dies mit einem sehr passenden Beyspiele. Man spricht, sagt er, von einer glücklichen Insel, welche alle andre an Vorzügen übertreffen soll. Wenn mir jemand davon erzählt, so kann ich dieses leicht verstehen. Wollte er nun hinzusetzen: du

kannst

kanst nicht weiter zweifeln, ob wirklich eine solche Insel existirt, welche alle andre an Vollkommenheit übertrifft, weil dasjenige, was du dir als das vollkommenste denkst, nicht blos im Verstande, sondern in der Wirklichkeit existiren muß; so würde ich glauben er scherzte. Dies, glaubt Gaunilo könne der Thor, welcher in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott, auf Anselms Beweise antworten. Uebrigens findet er sein Proslogium sehr schätzenswerth.

Auf diese für ihr Zeitalter sehr merkwürdige kleine Schrift antwortet Anselm in einer andern*), in welcher er die einzelnen Behauptungen Gaunilos zu widerlegen sucht, in der Hauptsache aber antwortet: es sey nicht von dem höchsten denkbaren Wesen die Rede, sondern von dem wirklichen höchsten Wesen. Dies würde aber nicht das höchste seyn, wenn es als nicht existirend gedacht werden könnte. Man sieht daß sich Anselm auch hier wieder dadurch täuscht, daß er voraussetzt, was bewiesen werden soll, und denn aus der Voraussetzung argumentirt. — Dieser Streit ist übrigens mit einer Humanität geführt, welche man im eilften Jahrhunderte nicht erwarten, und die man

*) S. Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente.

man sich selbst in unserm Zeitalter zum Muster bey mancherley Streitigkeiten hätte nehmen sollen.

Alle diejenigen, welche in Anselms und den nächst folgenden Zeiten, den Namen von Philosophen erhielten, können ihn zwar nur größtentheils um deswillen mit einigem Scheine behaupten, weil sie über die Religion philosophirten, und man kann sagen, daß Religionsphilosophie in jenem Zeitalter die Sphäre der Philosophie überhaupt ausfüllte, und alle andre Theile derselben blos um jener willen bearbeitet wurden. Demohngeachtet gewann sie hierdurch als Wissenschaft betrachtet wenig oder nichts. Denn das Ziel war zu fest vorgesteckt, bey welchen alle Philosophen ankommen mußten. Es war daher schwer zu vermeiden, daß nicht bey den meisten philosophischen Behauptungen über die Religion vorausgesetzt wurde, was zu erweisen war. Auch galt die Autorität der frühern Kirchenschriftsteller so viel, daß nur selten ein guter Kopf es wagte, zu ihren Behauptungen etwas hinzuzuthun; etwas davon zu thun, welches oft noch nöthiger gewesen wäre, durfte niemand wagen. Die Scholastiker dieses Zeitalters beschäftigten sich daher nur mit Philosophemen über einzelne Eigenschaften und Verhältnisse Gottes. Gottes Allwissenheit suchten Hildebert von Lavar-

vardin und Hugo von St. Viktor, welcher auch den Beweisen, welche von der Nothwendigkeit einer ersten Ursache, und aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt hergenommen sind, eine neue Wendung gab, gegen die Einwendung zu vertheidigen, daß manches künftige ganz vom Zufalle abhänge, und es daher vorher zu wissen unmöglich sey. Die alexandrinischen Ideen von Gottes Unveränderlichkeit und die alten von dem Daseyn des Uebels hergenommenen Einwürfe gegen die Vorsehung, wurden von ihnen von mancherley Seiten betrachtet. Die Methode des Vortrags der Theologie überhaupt, und mithin auch der Lehren der Religionsphilosophie, ward von Hildebert von Lavardin in eine neue und bestimmtere Form gegossen, die durch Petrus Lombardus dem ganzen scholastischen Zeitalter zum Muster wurde. Aber selbst der scharfsinnige Abälard brachte in der Religionsphilosophie keine neuen Gedanken von einiger Erheblichkeit hervor *).

Die meiste Originalität dürfte sich noch bey den Mystikern finden, in sofern sie philosophisches Raisonnement mit der Mystik verbanden.

So-

*) M. s. über diese Schriftsteller Brucker hist. crit. Phil. T. III. und Tiedemann Geist d. sp. Phil. Th. IV. S. 271 f.

Honorius von Autun, ein Mystiker des zwölften Jahrhunderts sprach von einer Himmelsleiter, durch welche er eine Annäherung unsrer Erkenntniß zu Gott, im philosophischen Sinne verstanden zu haben scheint. Wenigstens bestimmt sein etwas späterer Zeitgenosse Richard, Prior des Klosters zu St. Viktor in Paris die Stufen dieser Himmelsleiter nach einer ihm eigenthümlichen, freilich im Grunde auch mehr kirchlichen als philosophischen Psychologie. Sie hat sechs Stufen. Zwey liegen im Gebiete der Einbildungskraft, zwey in dem der Vernunft, zwey im Gebiete eines höhern durch übernatürliche Einflüsse geweckten und geleiteten Erkenntnißvermögens. Die erste liegt blos in der Einbildungskraft, durch welche wir die Größe der Werke des Schöpfers bewundern, ohne weitere Schlüsse daraus zu ziehen. Die zweyte verbindet Vernunft mit der Einbildungskraft, und lehrt uns die Zwecke der Werke des Schöpfers erforschen und bewundern. Auf der dritten Stufe, auf welcher die Vernunft vorzüglich wirksam ist, die Einbildungskraft aber doch auch noch Einfluß hat, erheben wir uns zu allgemeinen und übersinnlichen Begriffen. Auf der vierten zeigt uns die Vernunft allein, Ideen von übersinnlichen Wesen. Auf der fünften verbindet

sich

sich Offenbarung mit der Vernunft zu reinern metaphysischen Ideen von Gott, seiner höchsten Vollkommenheit und Einfachheit. Auf die sechste stellt uns die Offenbarung allein, und läßt uns sogar manches glauben, was der Vernunft zu widersprechen scheint, als die Lehren von der Dreyeinigkeit.

Den Beweis, daß das höchste Wesen selbstständig und unabhängig seyn müsse, schärfte Richard auf eine neue Art, indem er zeigte, daß das höchste Wesen seine Eigenschaften, und besonders die Vernunft nicht von solchen Wesen erhalten haben könne, welche geringer sind, als es selbst ist, und daß es also durch sich selbst existiren müsse. Auch die Einheit Gottes versucht er hieraus auf eine neue Art abzuleiten. Wenn das höchste Wesen seine Göttlichkeit von sich selbst hat, so müßte sie mehrern dieselbe mitgetheilt haben, wenn mehrere Götter existiren sollten. Aber dann müßte sie ihre Substanz haben mittheilen können, also müßte eine und dieselbe Substanz zugleich mehrere seyn können, welches unmöglich ist. Auch aus der Allmacht Gottes folgert Richard seine Einheit. Es kann nur ein allmächtiges Wesen existiren, weil mehrere allmächtige ihre Macht gegenseitig aufheben, und also nicht allmächtig seyn würden. Die

Un-

Unveränderlichkeit Gottes leitet er daraus ab, daß Gott weder verbessert noch verschlimmert werden kann. Die Allgegenwart folgert er aus der Allmacht, bestimmt sie aber nach neuplatonischen Begriffen, bey denen sich nichts deutliches denken läßt.

Alanus von Ryssel, gewöhnlich ab insulis genannt, der seine meisten Zeitgenossen des zwölften Jahrhunderts an Gelehrsamkeit und Scharfsinn übertraf, folgerte die Nothwendigkeit einer ersten Ursache aus dem Satze: daß die Materie ohne Form und die Form ohne Materie nicht seyn könne, und daß mithin eine höchste Ursache ihrer Zusammensetzung seyn müsse, da nichts sich selbst zusammengesetzt haben kann. Man hat oft, noch in unsern Zeiten die nothwendige Verbindung der Materie und Form verkannt *).

Ohngeachtet die Philosopheme der meisten unter den Scholastikern dieses Zeitalters, wenn sie consequent gewesen wären, und sich nicht ganz durch kirchliche Autorität hätten leiten lassen, sie, besonders in sofern sie aus neuplatonischen Quellen geschöpt waren, nothwendig auf Pantheismus hätten leiten müssen; (denn die Schöpfung aus Nichts war nur ein schwacher und wenigstens ganz unphi-

loso-

*) Tiedemann Th. IV. S. 313-323.

losophischen Nothbehelf, das Daseyn der Dinge durch Gott zu erklären, ohne sie aus ihm abzuleiten), so finden wir doch nur zwey derselben, welche sich dieser Consequenz, die in den Augen der kirchlichen Orthodoxie ein Verbrechen war, schuldig machten. Diese waren Almarich Lehrer der Theologie in Paris, und sein Schüler David de Dinanto. Von ihren Behauptungen, um welcher willen ihre Gebeine auf dem Concilio zu Paris im Jahr 1209 aus ihrer geweihten Grabstätte verbannt, und zu einem unehrlichen Begräbnisse verurtheilt wurden, sind uns nur folgende aufbehalten worden:

"Alles ist Gott und Gott ist Alles; Schöpfer und Geschöpf sind Eins; die Ideen schaffen und werden geschaffen; Gott heißt darum der Endzweck aller Dinge, weil alles in ihn zurückkehren wird, um in Gott unveränderlich zu ruhen, und dann nur ein einziges und unveränderliches Individuum auszumachen. Wie Abraham und Isaak nicht verschiedener Natur sind: so ist alles Eins, und alles Gott; Gott ist also das Wesen aller Geschöpfe*)".

Die

*) *Iac. Thomasii* Orig. hist. phil. et eccles. p. 110. Buhle comment. de ortu et progr. pantheismi p. 172.

Die Behauptungen Davids von Dinanto stimmen im Wesentlichen mit diesen überein. Man erkennt jedoch aus ihnen deutlicher, daß dieser Pantheismus aus der neuplatonischen Verwechslung logischer allgemeiner Begriffe, mit Substanzen im metaphysischen Sinne entstand.

So unvollständig und unzusammenhängend auch diese Behauptungen seyn mögen, die uns nur von Gegnern der Verurtheilten aufbehalten sind, so sieht man doch, daß sie ein Gemisch neuplatonischer und aristotelischer Ideen waren; besonders ist der Satz: daß Gott der Endzweck aller Dinge sey, dem Aristoteles eigenthümlich. Aristoteles mußte daher die Schuld dieser Ketzerey mit tragen, und seine Schriften, welche kurz zuvor erst den abendländischen Gelehrten durch die Araber bekannt worden waren, wurden von eben dieser Kirchenversammlung verboten. Das Verbot aber half, wie die meisten Verbote dieser Art, das Verbotene nur mehr auszubreiten, und Aristoteles begann durch dasselbe erst recht mächtigen Einfluß zu erhalten.

Dieser Einfluß hatte aber die nächste Folge, daß durch ihn das Selbstdenken noch mehr eingeschränkt ward, als es bisher durch die Schranken geschehen war, in welche das kirchliche System den

Geist

Geist einengte. Man wagte es gar nicht, andre Gegenstände des Nachdenkens zu wählen, als solche welche bereits durch Aristoteles und die Kirchenväter auf die Bahn gebracht worden waren, noch weniger wagte man es, von ihren Behauptungen abzugehen, und alles Philosophiren bestand darinn, daß man Einwürfe gegen die autorisirten Behauptungen aufsuchte, und sie entweder durch Autorität oder durch Gegengründe, die man aus dem angenommenen System schöpfte, niederschlug. Daher findet man bey Alexander von Hales, Wilhelm von Paris, und Vincent von Beauvais desto weniger Neues, je mehr sie ihre Vorgänger an Gelehrsamkeit übertrafen.

Selbst Albert der Große machte sich um die Religionsphilosophie wohl größtentheils blos dadurch verdient, daß er ihr eine für sein Zeitalter vollkommnere systematische Form gab, als sie bisher gehabt hatte. In Ansehung der Lehren selbst, beschäftigte er sich größtentheils damit, die kirchlichen Lehren gegen die aristotelischen, und die aristotelischen gegen die neuplatonischen zu vertheidigen, oder sie unter einander zu vereinigen. Daß er hierbey viel und mit vielem Scharfsinn gedacht hat, ist nicht zu verkennen. Doch dürfte wohl höchstens sein Versuch alle Eigenschaften Gottes

aus dem Begriffe der nothwendigen ersten Ursache systematisch abzuleiten, einiges Verdienst der Neuheit haben *).

Alberts Zeitgenoß, der mystische Bonaventura, könnte dagegen uns mehr Resultate originellen Nachdenkens liefern. Seine Ideen gehören aber, da er alle menschliche Erkenntniß als ein Resultat höherer Erleuchtung und Eingebung betrachtete, mehr als irgend andre in die Geschichte der Offenbarungsreligion. Eben dahin müssen wir auch Thomas von Aquino den berühmtesten Bearbeiter der christlichen Glaubenslehre in seinen und mehrern folgenden Zeitaltern, Richard von Middleton, Heinrich von Gent, Aegidius von Colonna, und andre verweisen, die zum Hauptzweck hatten, die aristotelischen Lehren mit dem kirchlichen System zu vereinigen, und dabey zwar manche scharfsinnige Versuche zur Bestimmung dieser Lehren machten, die aber doch nicht als Resultate eines freyen Forschungsgeistes angesehen werden können.

Der

*) M. s. Tiedemann Th. IV. Cap. 9. 10. wo die Behauptungen dieser Philosophen des Mittelalters ausführlich auseinandergesetzt, und scharfsinnig beurtheilt sind.

Der erste, welcher es wagte, sich von seinen Vorgängern und Zeitgenossen wieder etwas zu entfernen, und sich einen eignen Weg zu bahnen, war Johannes Duns Scotus, zu Anfange des vierzehnten Jahrhunderts. Er that es auch in der Religionsphilosophie, in welcher jedoch dasjenige was er lehrte, mehr für seine Zeit, als überhaupt neu war. Er verwarf die Beweise a priori für das Daseyn Gottes, und läugnete, daß der Satz: daß ein vollkommenstes Wesen existiren müsse, an und für sich einleuchte. Er wendete dagegen ein, daß unser Begriff von Gott nicht ganz einfach, sondern aus den Merkmalen des vollkommensten, unendlichen, und höchsten Wesens zusammengesetzt sey, daß es also erst erwiesen werden müsse, daß diese Merkmale in wirklicher Verbindung stehen, ehe man etwas von ihnen prädiziren könne, und daß überhaupt erst zu erweisen sey, daß das, was wir uns unter der höchsten Vollkommenheit denken, ein Wesen sey. Er hielt sich daher an die Beweise a posteriori, welche die Nothwendigkeit einer ersten Ursache darthun, und die er mit der ihm eignen Subtilität führt, die jedoch im Grunde keine Originalität ist. Aus dem Begriff der ersten Ursache, leitet er die Unendlichkeit Gottes ab, weil die Zahl der Dinge

unendlich ist, die Gott als erste Ursache erkennen und hervorbringen muß. Gottes Einfachheit folgert er aus seiner Unendlichkeit. Denn Gott kann nach derselben nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt seyn, weil er sonst endlich seyn müßte, aber auch nicht aus unendlichen, weil bey der Unendlichkeit keine Mehrheit statt findet. Die meisten Scholastiker hatten durch die Neuplatoniker veranlaßt, die Frage aufgeworfen, ob Gott unter irgend ein Prädikament oder ein Geschlecht der Dinge gehöre? Diese Frage läßt sich nur so befriedigend beantworten, daß wir von Gott keinen Begriff, sondern eine Idee haben; und Scotus näherte sich dieser Entscheidung mehr als bisher geschehen war, dadurch, daß er behauptete, alle von Gott gebrauchte Wörter und Begriffe wären transcendent, d. h. von höherer und allgemeinerer Bedeutung als die Gattungsbegriffe des Verstandes.

Der Gewinn, welchen die Religionsphilosophie im Mittelalter bis auf Duns Scotus erlangte, war nach der Bemerkung des trefflichsten und jetzt vielleicht einzigen Kenners der Philosopheme dieses Zeitalters folgender: "Sie gewann den meisten Zuwachs durch allmälige Reinigung von übertriebenen Abstraktionen der Alexandriner; durch

Ver-

Verstärkung der Beweise von Gottes Daseyn, und Bearbeitung des Beweises a priori; durch Berichtigung der Begriffe göttlicher Allmacht und Weisheit; durch Ableitung der göttlichen Vollkommenheiten aus wenigen Principien und durch Annäherung dieser Lehre zur wissenschaftlichen Einheit; endlich durch richtigere Erklärung mancher göttlichen Eigenschaften, und Hebung sehr scheinbarer Schwierigkeiten *)".

Der Zeitgenosse des Johannes Duns Scotus, Herväus Natalis, bestrebte sich vergebens, die Einfachheit Gottes mit der Mehrheit seiner Attribute zu vereinigen, und den Widerspruch zwischen beyden zu haben, welcher daher entstand, daß man alle Vorstellungen von Gott als erster physischer Ursache, metaphysischer Idee, und moralischen Wesen durcheinander warf. Besser gelang es ihm, einen Grund für die Einheit Gottes daraus zu schöpfen, daß, wenn man einmal mehr als einen Gott annimmt, die Anzahl der Götter gar nicht zu bestimmen ist, und mithin unendlich seyn kann.

Der berühmteste Schüler des Duns Scotus Franciskus de Mayronis zeichnete sich vorzüglich dadurch aus, daß er der Philosophie ein allgemeines Princip zum Grunde zu legen suchte. Dies

*) Tiedemann Th. IV. S. 646.

war im Grunde kein andres als der Satz des Widerspruchs, den er so ausdrückte: von jedem ist Bejahung oder Verneinung wahr, von keinem aber beydes zugleich. Das allgemeine Subjekt, worauf sich dieses Princip bezieht, ist das Ding, ens. Nun warf er sogleich die Frage auf: ob Gott ein ens zu nennen sey? Er bejahete sie mit verschiedenen Gründen. Um nun aber gegen die gewöhnliche Lehre von der Einfachheit Gottes nicht anzustoßen, läugnete er, daß das ens der oberste Geschlechtsbegriff sey, welcher alle höchst mannigfaltigen Geschlechter unter sich begreift, und verwickelte sich dadurch in Widersprüche, aus denen er sich nicht heraus finden kann, und die seine sonst sehr scharfsinnigen Behauptungen sehr dunkel machen. Die Beweise a priori für das Daseyn Gottes verwarf er wie sein Lehrer, und fügte noch den neuplatonischen Satz als Grund bey, daß Gott nicht definirt werden könne. Er näherte sich den nicht blos dialektischen, sondern dogmatischen Behauptungen in der Religionsphilosophie auch dadurch, daß er lehrte: unter Gottes Eigenschaften finde nicht blos ein idealer sondern realer Unterschied statt *).

Daß

*) M. s. über Herväus und Franciskus de Mayronis Tiedemann Th. V. Cap. 3. u. 4.

Daß die Meinung des Scotus, daß das Daseyn Gottes nicht a priori bewiesen werden könne, keinesweges allgemein angenommen ward, sieht man daraus, daß Wilhelm Durand die Beweise a priori wieder hervorsuchte, und überhaupt dreyerley Beweise für Gottes Daseyn annahm, nemlich: aus der nothwendigen Existenz des vollkommensten Wesens, einer ersten Ursache und eines durch sich selbst existirenden Wesens. Er trug diese an sich nicht neuen Beweise, so wie auch die Lehren von der Einheit Gottes, auf eine Art vor, die ihnen den Schein der Neuheit geben.

Demohngeachtet gieng Wilhelm Occam noch weiter, als sein Lehrer Scotus, und behauptete, daß sich das Daseyn Gottes überhaupt nicht demonstriren, und die Eigenschaften desselben befriedigend aus der Vernunft ableiten lassen. Sein Hauptgrund ist freilich nur der: weil Aristoteles es nicht befriedigend demonstrirt hat. Denn es ist nicht nothwendig, einen ersten Beweger anzunehmen, weil sich etwas auch selbst bewegen kann, und es ist überhaupt nicht nothwendig, eine erste Ursache der Bewegung anzunehmen, weil sich, wenigstens nach Aristoteles auch eine unendliche Reihe von Ursachen denken läßt. Seine Bemerkungen über die Eigenschaften Gottes und das Unvermö-

gen der Vernunft sie zu erkennen, und zu beweisen, sind zwar ein oft sich widersprechendes Gemisch von Dogmatismus und Skepticismus, verrathen aber doch vielen Scharfsinn. Er setzt überhaupt die Vernunft in der Theologie herab, um die Offenbarung zu erheben *).

Dieses Mißtrauen gegen die Kräfte der Vernunft in Sachen der Religion, nahm im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte immer mehr überhand. Es findet sich in dem letztern besonders bey Peter de Alliaco, welcher eben so wie Occam behauptete: das Daseyn Gottes lasse sich durch die Vernunft nur wahrscheinlich machen, nicht unwiderleglich beweisen. Er behauptete jedoch, daß, wenn man das Daseyn Gottes annehme, die Einheit desselben nothwendig daraus folge. Dabey behauptete er, daß Gottes Wille keine Ursache habe, weil in ihm Denken und Wollen Eins ist. Es scheint dieser Vernunftscepticismus auch eine Hauptsache der Sonderung der Theologie von der Philosophie gewesen zu seyn, die man in der Folge machte, und welche bey Peter de Alliaco schon sichtbar wird.

Der letzte unter den Scholastikern, welcher unsre Aufmerksamkeit verdient, Raymund von Sa-

*) Tiedemann Th. V. Cap. 5. 6.

Sabunde, ein Spanier, welcher um das Jahr 1436 als Lehrer der Theologie zu Toulouse eine natürliche Theologie schrieb, erwartete desto mehr von der Vernunft, je weniger ihr seine nächsten Vorgänger zugetraut hatten. Er suchte nemlich in seinem Werke, bey welchem er so viel man weiß, zuerst den Namen einer natürlichen Theologie gebraucht hat, alle Lehren seiner Kirche aus der Vernunft abzuleiten, und gieng hierinn noch weiter als die ältesten Scholastiker, welche höchstens die Dreyeinigkeit aus der Vernunft zu beweisen suchten. Er betrachtet daher die Wissenschaft, welche er natürliche Theologie nannte, als ein unentbehrliches Hülfsmittel zur Erkenntniß des Menschen und seiner Bestimmung, zum Verständnisse der heiligen Schrift und zur Vertheidigung des catholischen Glaubens gegen alle Ketzereyen *). Er setzt daher sein Buch, welches er auch das Buch der Natur nennt, sogar gewissermaaßen über die heil. Schrift hinaus, und es ist zu verwundern, daß man ihn darüber, so viel man weiß, nicht verketzert hat.

Ohn-

*) Theologia naturalis S. liber creaturarum authore *Raymundo de Sabunde* Art. et Med. Doctore et SS. Theol. quondam Professore. Francofurti 1635. 8. Im Prologus zeigt Raymund die utilitatem, necessitatem et sufficientiam libri.

Ohngeachtet er aber seine Vernunftbeweise nach den Lehren der Kirche zu modifiziren suchte, so ist doch sein Buch durchgängig selbstgedacht und enthält manches Neue. Er geht davon aus: der Mensch strebt nach Gewißheit. Alle Gewißheit beruht auf Zeugnissen. Das beste Zeugniß liefert dem Menschen seine eigne Natur. Er muß also zuerst sich selbst kennen lernen, und die Kenntniß aller andern Dinge auf sich beziehen, um sich dadurch kennen zu lernen. — Es giebt eine Rangordnung unter den Dingen, von welchen eins vollkommner ist als das andre. Der Mensch muß diese Stufenleiter von der unvollkommensten Classe der Wesen bis zu sich durchlaufen, um sich selbst kennen zu lernen, und dann auf ihr weiter bis zu der Gottheit aufsteigen. Sie hat vier allgemeine Grade, und dazwischen noch viel besondre Stufen. Alle Wesen existiren entweder blos, z. B. die Elemente und Steine; oder sie existiren und leben wie die Pflanzen; oder sie empfinden auch, wie die Thiere; oder sie existiren leben und empfinden, und haben zugleich Verstand und freyen Willen, welches der Vorzug des Menschen ist. Der Mensch besitzt gemeinschaftlich, was alle andre Wesen nur einzeln, oder im geringern Grade haben. Aber er hat ihnen ihre Eigenschaften nicht, und sich auch nicht die seinigen

nigen gegeben. Sie müssen daher von einem höhern gemeinschaftlichen Urheber herkommen *).

Diese Art, den von der Einrichtung der Natur hergenommenen Beweis für das Daseyn Gottes zu führen, nähert sich unter allen am meisten der Methode, welche Sokrates dabey befolgte, der auch den Glauben an die Gottheit vorzüglich auf die Eigenschaften des Menschen gründete. Da Raymund einen allgemeinern Ueberblick über das ganze Reich der Natur that, als Sokrates, so konnte er auch die Einheit Gottes daraus folgern, welches Sokrates nicht that. Er leitete sie daher, weil eine Ordnung in der ganzen Natur bey aller Verschiedenheit ihrer Gegenstände und der Eigenschaften derselben herrscht, weil immer Eins auf das Andre, und Alles sich auf den Menschen als den letzten Zweck in der Natur bezieht **). Da ferner auf derjenigen Stufe von Wesen, auf welcher der Mensch steht, mehr Einheit statt findet, als bey den niedern Stufen, indem die Eigenschaften der Menschheit nur einer einzigen Classe von Wesen zukommen, so muß auf der höchsten Stufe der Wesen, auf welcher Gott steht, auch die höchste Einheit herrschen, und die Gottheit nicht einer Classe von Wesen, sondern einem einzigen Individuo zukommen ***). Aus diesen Verhältnissen

*) Tit. I-III. **) Tit. IV. ***) Tit. V.

sen leitet Raymund auch die Eigenschaften Gottes mit vielem Scharfsinn und Streben nach Consequenz ab. Er sucht dabey die platonische Ideenlehre mit seinem System zu vereinigen, und weiß doch dem Pantheismus sehr scharfsinnig auszuweichen. Er unterscheidet zu dem Ende ein doppeltes Seyn, ein wirkliches und ein Seyn in der Idee. Gott kommt alles Seyn zu. Alle Dinge sind in ihm, aber nicht nach ihrem wirklichen Seyn, sondern in der Idee. So existirt ein Haus doppelt, in der Idee seines Erbauers und ausser derselben *). Er leitet auch aus seinen Ideen die Schöpfung aus Nichts, und aus dieser, auf eine sinnreiche oder nicht hierher gehörige Weise die Dreyeinigkeit ab.

Sehr scharfsinnig erweißt auch Raymund, daß es **Pflicht des Menschen sey, an Gott zu glauben.** Er geht davon aus: daß es Pflicht für den Menschen sey, sich desjenigen, was er besitzt, zu seinem Besten zu bedienen. Nun besitzt er das Vermögen, an Gott zu glauben. Es ist aber seinem Vortheil gemäß, dies zu thun. Also ist es Pflicht für den Menschen an Gott zu glauben **). Raymund leitet hier den Glauben an Gott fast auf dieselbe Weise aus dem Glückseeligkeitssystem ab, wie ihn Kant aus den formalen Moralprincipien ableis-

*) Tit. XIV. **) Tit. LXVI. LXVII.

leitet. Sehr leicht wird es ihm hieraus, auch die Pflicht abzuleiten, allen Lehren der Kirche zu glauben, indem er von ihnen allen zeigt, daß sie dem Menschen zum Vortheil gereichen.

Noch mehr Aehnlichkeit mit dem Kantischen Glaubensgrunde für das Daseyn Gottes, hat der Beweis, welchen Raymund für dasselbe daraus herleitet, daß es einen höchsten Vergelter der menschlichen Handlungen geben muß. Denn wenn ein solcher nicht wäre, sagt er, so wäre der Mensch vergebens da, und alle seine Handlungen wären ohne Zweck; ja alle Dinge überhaupt wären ohne Zweck, weil der letzte Zweck, auf den sie sich alle beziehen, der Mensch, keinen Zweck hätte. Der Mensch muß sich also auf Gott, der ihn belohnt oder bestraft, als auf seinen höchsten Zweck beziehen *). Aus diesem Begriffe eines höchsten Vergelters, leitet Raymund hierauf nochmals die sämmtlichen Eigenschaften Gottes, besonders seine Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, auch selbst seine Einheit ab. Für die Wohlthaten, welche der Mensch von Gott empfangen hat, ist er ihm Liebe schuldig **). Hieraus leitet Raymund die ganze Pflichtenlehre und daraus, daß der Mensch seine Pflichten gegen Gott zufolge seines natürlichen Verderbens nicht

*) Tit. LXXXIII. **) Lit. CIX.

nicht erfüllt, die ganze christliche Religionslehre ab. Die Unsterblichkeit der Seele gründet er auf den hohen Werth des Menschen.

Ungemeiner Scharfsinn, unausgesetztes Selbstdenken und Streben nach wissenschaftlicher Einheit und Consequenz machen dieses Buch, welches den Verdiensten der Scholastiker um die Religionsphilosophie die Krone aufsetzt, auch demjenigen interessant, welcher einsieht, wo Raymund zuviel geschlossen, oder seine Behauptungen nicht fest genug gegründet hat. Daher fand es selbst Montagne vortrefflich, und würdigte es einer Uebersetzung ins französische *).

Die scholastische Philosophie überhaupt, war durchaus keine originelle Philosophie. Es lagen ihr überall die Philosopheme des Alterthums, und vorzüglich die des Aristoteles, zum Grunde. Da aber die theologischen Lehren des Aristoteles, mit den Lehren des Christenthums, besonders des kirchlichen, nur sehr wenig übereinstimmen, so mußte man in der Religionsphilosophie jederzeit die neuplatonischen Philosopheme damit verbinden. Das Streben, diese Verbindung der Philosophie mit dem Christenthum, und um derselben willen die der aristotelischen und neuplatonischen Philoso-

phie

*) Montagne Essays II, 12.

phie zu Stande zu bringen, erzeugte alle die Anstrengungen des Scharfsinns und ihre Produkte in der Religionsphilosophie, welche wir angeführt haben.

Als im funfzehnten Jahrhunderte die Schriften der Alten kritischer behandelt zu werden anfingen, widerfuhr dieses auch den Schriften der Philosophen. Man erkannte, daß dasjenige, was man bisher für Philosophie des Alterthums angesehen hatte, von der wahren Meinung der Alten, und besonders des Aristoteles gar sehr abwich, und es entstanden jetzt viele neue Anhänger der alten Philosophen. Jeder Philosoph des Alterthums fand seinen neuen Vertheidiger. Alle vereinigten sich in Bestreitung des Scholasticismus, aber alle bestritten sich auch untereinander selbst.

Der Scholasticismus mußte unter diesen Umständen nothwendig seinen Untergang finden, aber die neu hervorgerufenen Systeme konnten sich eben so wenig behaupten. Keins derselben war an und für sich, besonders in der unvollständigen unvollkommenen und dem Geiste neuerer Zeiten oft widersprechenden Darstellung, in welcher die Systeme der Alten uns übrig geblieben sind, befriedigend genug, um allgemeinen Beyfall zu finden, wenn auch jedes derselben einen oder mehrere seiner er-

sten Herolde befriedigte. Hieraus entstand bey einigen Eklekticismus, bey andern Scepticismus und überhaupt der Wunsch nach einer neuen und durchaus verbesserten Philosophie.

An wahre Originalität war in dieser Periode, welche sich von der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts bis in die Mitte des siebzehnten erstreckt, noch weniger zu denken als in der scholastischen. Der menschliche Geist erlag unter der Last der neu erworbenen Kentnisse. Man fieng jetzt auch an, den Alten das Vortheilhafte abzumerken, welches ein gefälliges und geschmackvolles Gewand für die Philosophie hat, und suchte seine Philosopheme in ein solches zu kleiden. Die neue Gestalt welche die Philosophie dadurch erhielt, sah man oft für Originalität an, ohne daß sie es war.

In der Religionsphilosophie, gab es in diesem Zeitalter eben so viel mannigfaltige und widersprechende Behauptungen, als in den übrigen Theilen der Philosophie, und noch weit mehr Schwärmereyen; aber desto weniger neue Ideen, je mehr man die Vorstellungsarten derjenigen alten Philosophen, die man in Schutz genommen hatte, mit dem kirchlichen Systeme zu vereinigen suchte. Einer der neusten Anhänger alter Philosophen war

Ra-

Radulph Cudworth ein Platoniker. Sein Intellektualsyſtem, ohngeachtet es ganz der Widerlegung des Atheismus gewidmet iſt, enthält indeſſen nicht ſowohl neue Ideen über Religionsphiloſophie, als eine reichhaltige Sammlung älterer, die aber einer ſcharfen kritiſchen Prüfung gar ſehr bedürfen um für die Geſchichte der Religionsphiloſophie brauchbar zu ſeyn. — Viele Gelehrte dieſes Zeitalters wurden durch die Philoſophie des Alterthums gegen die kirchlichen Religionslehren eingenommen, und noch mehrere kamen in den Verdacht es zu ſeyn. Man ſuchte die alte ſchon unter den Griechen herrſchende Gewohnheit, Gegner der Staatsreligion Atheiſten zu nennen wieder hervor. Mit dieſem Namen ward Hermolaus Barbarus bezeichnet, weil er den Teufel citirt haben ſollte, um von ihm die Bedeutung des ariſtoteliſchen Kunſtworts ἐντελεχεια zu erfahren; Michael Ficinus weil er den Tod des Sokrates mit dem Leiden Chriſti verglichen hatte; Angelus Politianus, weil er den Ariſtoteles lieber las als die Bibel; Petrus Pomponatius, weil er mit Ariſtoteles an der Unſterblichkeit der Seele zweifelte, Andreas Cäſalpinus, weil er nach dem Ariſtoteles den höchſten Verſtand nur für ſpekulativ, nicht für

praktisch hielt, und viele andre wegen ähnlicher von den Alten entlehnter Behauptungen *).

Lucilius Vanini ward sogar als Atheist verbrannt; welches er indessen so wenig als ein origineller Philosoph war, der hier unsre Aufmerksamkeit verdient **). Eben dieses Schicksal widerfuhr dem Jordanus Brunus, von dessen angeblichen Pantheismus wir unten weiter sprechen werden, um eben dieser Beschuldigung willen. Nur der Satyriker Petrus Aretinus scheint mit etwas mehrerm Grunde, wenigstens für einen Zweifler an dem Daseyn Gottes gehalten worden zu seyn, weil er, da man ihn fragte, warum er Gott allein mit seinen Satyren verschone? darauf antwortete: weil ich ihn nicht kenne. Keiner dieser angeblichen Atheisten hat jedoch Gründe für den Atheismus vorgebracht, welche wir hier anführen könnten.

Thomas Campanella ward von dem katholischen Clerus lange Zeit verfolgt, weil man ihn beschuldigte, er habe eine neue Religion einführen wol-

*) *Genkini Thomasii* historia atheismi. Cap. VII. VIII. IX.

**) Fülleborns Beyträge St. 5. Ständlins Beyträge Th. I. S. 147.

wollen, und selbst der Pabst konnte ihn nicht schützen. Ohngeachtet er aber einen Atheismus triumphatus geschrieben hat, so hat er doch für die Religionsphilosophie nichts neues von Bedeutung geleistet *).

So endigte sich die lange Periode der alten Philosophie damit, daß die meisten ihrer Anhänger um der aus ihr geschöpften Religionsideen willen Märtyrer wurden.

*) Fülleborns Beyträge S. 6. Tiedemann Th. V. S. 550.

Viertes Buch.

Erstes Capitel.

Als man nach mannigfaltigen Versuchen die scholastische Philosophie zu vertheidigen, oder die Systeme der alten Philosophen wieder geltend zu machen, erkannt hatte, daß der menschliche Geist durch dieselben auf keine Weise völlig befriedigt werden könne, da wagte man es endlich wieder über die wichtigsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniß selbst zu denken. Von diesem Selbstdenken an, welches sich nicht plötzlich und auf einmal erhob, sondern erst an einzelnen Gegenständen versucht ward, ehe es auf das ganze Gebiet der Philosophie angewendet wurde, datirt sich die neuere Philosophie, die man gewöhnlich von Carteſius an rechnet, weil er der erste war, der über die gesammte Philosophie nachdachte, und dessen System Anhänger fand, und herrschend wurde.

Schon vor ihm lebten indessen manche unabhängige Selbstdenker, welche in der Geschichte der

der Philosophie überhaupt nicht übergangen werden dürfen, und von welcher einige auch unsre Aufmerksamkeit verdienen.

Der beste Wecker des Selbstdenkens in der Philosophie, ist der Skepticismus. Auch der neuern Philosophie überhaupt, so wie den meisten ihrer besondern Systeme gieng er vorher. Schon im sechszehnten Jahrhunderte lebte Michael von Montagne, den ein sehr determinirter Scepticismus in Rücksicht auf die Schulphilosophie, auf Grundsätze der Philosophie des Lebens leitete, welche mit Recht noch in unsern Zeiten geschätzt werden. Ohngeachtet er des Raymund von Sabunde Versuche die Religionswissenschaft aus der Vernunft zu entwickeln, sehr in Schutz nahm, so war er doch Skeptiker in Ansehung der Religionsphilosophie, indem er alle Religionserkenntniß, welche die Menschen besitzen, von der Offenbarung ableitete. Er fand vorzüglich Schwierigkeiten in den Vorstellungen der Vernunft von den moralischen Eigenschaften Gottes. "Wie kann Gott z. B. Weisheit besitzen, die zwischen Gutem und Bösem wählt, da kein Uebel ihn trifft? Wie Vernunft und Verstand, die uns zur Aufklärung dunkler Dinge dienen; da ihm nichts dunkel ist *)"?

*) Tiedemann Th. V. S. 585.

Eben diese Schwierigkeiten hatte schon Aristoteles bemerkt, und die akademischen Skeptiker hatten sie den dogmatischen Behauptungen der Stoiker entgegengestellt. Den Atheismus betrachtet er jedoch als eine unnatürliche und monströse Denkungsart, welche sich auch in dem verschrobensten menschlichen Geiste nur schwer behauptet, und welche die Menschen höchstens nur aus Eitelkeit vorgeben, in der Noth aber bald davon zurückkommen. Die Atheisten nennt er elende und hirnlose Menschen, die sich viele Mühe geben, schlimmer zu seyn, als sie seyn können. — Sein Skepticismus in Absicht auf die Vernunftreligion, trug für seinen wohlgeordneten Geist die schöne Frucht, daß er zu einer Zeit, wo alles religiösen Fanatismus, Verfolgungssucht und Partheigeist athmete, Religionsduldung zu predigen wagte. Jene religiösen Ausschweifungen betrachtete er als eine Folge der Neigung, der Religion nur solche Dienste zu leisten, die unsern Leidenschaften schmeicheln. Er empfahl daher um desto mehr ihre sanftern Pflichten zu üben *).

Montagnes Freund und Nachahmer Charron, der in seinem Werke von der Weisheit, eine jenem sehr ähnliche skeptische Denkungsart zeigt,

*) Ständlin Geschichte des Skepticismus. Bd. 2. St. 11. f.

zeigt, scheint seinen Skepticismus auch auf die positive Religion und auf das Christenthum ausgedehnt zu haben. Auch mag er wohl mit den Religionsmeinungen aller Philosophen vor ihm wenig zufrieden gewesen seyn. Doch schwebt ihm ein Ideal einer Religion des Geistes und Herzens vor, welches er auf eine Art schildert, durch die er eine für sein Zeitalter sehr aufgeklärte religiöse Denkungsart zeigt, ohne es doch wissenschaftlich zu begründen *).

Ebenfalls mehr Zweifler als Gotteslängner scheint Thomas Hobbes gewesen zu seyn. Zwar findet die Religion in seinem Systeme keinen Platz, und sein Materialismus und Fatalismus scheint sie sogar aus demselben zu verdrängen. Doch spricht er mit Achtung von der geoffenbarten Religion und gründet selbst das Ansehn der gesetzgebenden Gewalt zum Theil auf dieselbe. Auch mußte ihn seine Anhänglichkeit an die monarchische Regierungsform der Idee geneigt machen, daß ein höchstes Wesen alles mit unumschränkter Macht beherrsche. Er scheint indessen die Religion objektiv als ein Resultat von Thatsachen, und mithin als einen blos historischen Gegenstand angesehen, und sie daher als Philosoph blos subjektiv

*) Stäudlin Gesch. d. Skepticismus Th. 2. S. 43.

als eine Erscheinung im menschlichen Geiste betrachtet zu haben. Dies war unstreitig eine neue und eines Philosophen würdige Ansicht, von der die Alten jedoch, wenn sie die Frage über die Entstehung der Religion aufwarfen, auch schon einiges erblickt hatten.

Hobbes sagt: "Sorge für die Zukunft macht die Menschen geneigt, den Ursachen der Dinge nachzuforschen, weil ihre Erkenntniß sie in den Stand setzt, in der Gegenwart für ihre Vortheile zu sorgen. Neugier oder Neigung zur Erkenntniß der Ursachen, treiben den Menschen zu jeder Wirkung die Ursache zu suchen und wieder die Ursache der Ursache; bis er nothwendig in seinen Gedanken zuletzt darauf kommen muß, daß es eine Ursache giebt, die keine Ursache weiter hat, sondern ewig ist, und dies ist, was die Menschen Gott nennen. Es ist also unmöglich eine tiefe Untersuchung über die natürlichen Ursachen anzustellen, ohne geneigt zu werden zu glauben, daß ein ewiger Gott ist, ob der Mensch gleich keine seiner Natur entsprechende Idee in seinem Geiste fassen kann". Er vergleicht hierauf die menschliche Erkenntniß von Gott, mit der Erkenntniß, welche ein Blinder von dem Feuer hat das ihn wärmt.

Und wenn der Mensch, fährt er fort, auch nicht viel über die Ursache der Dinge nachdenkt, so treibt ihn die Furcht, welche aus der Unwissenheit über dasjenige, wovon sein Wohl und Weh abhängt, entsteht, verschiedene Arten unsichtbarer Mächte vorauszusetzen, sie im Unglück anzurufen, und ihnen im Glück zu danken, und also die Kinder seiner Phantasie zu vergöttern. Diese Furcht vor unsichtbaren Dingen ist der natürliche Saame desjenigen, was jeder in sich selbst Religion und in denjenigen, welche es auf andre Weise fürchten oder verehren Aberglaube nennt. Mit diesem Keime der Religion ist von andern die Erforschung der Ursachen künftiger Dinge verbunden worden, wodurch sie sich Macht und Ansehn über andre zu verschaffen gesucht haben. Nur der Mensch allein hat Religion, kein andres lebendes Geschöpf. Die Furcht ist die Mutter des Polytheismus, die Erforschung der Ursachen der Dinge erzeugte die Idee von einem ewigen, unendlichen und allmächtigen Wesen. Die Menschen nennen die höhern Mächte Geister, und unkörperlich, wobey sie sich aber nichts denken, wissen auch nicht, auf welche Weise sie wirken. Sie ehren sie auf die Weise, wie man Menschen ehrt, und schreiben ihnen alle ausserordentliche Begebenheiten zu. In vier Dingen

also, im Glauben an Geister, Mangel an Kentniß der Mittelursachen, Furcht und in der Gewohnheit zufällige Dinge für Vorbedeutungen zu halten, liegt der natürliche Saame der Religion, der durch mancherley Einbildungen, Urtheile und Leidenschaften verschiedner Menschen, in so mannigfaltige Gebräuche ausgeartet ist, daß die, welche bey einigen gewöhnlich sind, Andern meistens lächerlich erscheinen. Einige haben den Urstoff der Religion durch eigne Erfindungen, andre durch Gottes Leitung ausgebildet. Der Zweck der heydnischen Religionen, deren Thorheiten Hobbes zu zeigen sucht, ist menschliche, der Zweck der geoffenbarten göttliche Politik *). Ueber die letztre sagt Hobbes noch manches geistreiche, welches in einer Geschichte der Offenbarungsbegriffe Aufmerksamkeit verdient.

Durch die Offenbarung hat sich Gott ein Königreich errichtet, welches Hobbes das prophetische nennt. Er unterscheidet davon ein natürliches, welches hierher gehört. In seinem natürlichen Reiche regiert Gott die Menschen, welche an seine

*) Leviathan or the matter Forme et Power of a common wealth ecclesiastical and civil by *Thomas Hobbes* of Malmesbury. London 1651. fol. Part. I. Chapt. 11. 12.

seine Vorsehung glauben. Das Recht zu dieser Regierungsgewalt gründet sich nicht auf die Wohlthaten welche er den Menschen als Schöpfer erzeigt hat, sondern auf seine unwiderstehliche Macht. Diesem Rechtsgrunde gemäß belohnt und bestraft Gott willkührlich die Menschen, ohne auf Verdienst und Schuld zu sehen. Es gründen sich darauf die Gesetze Gottes, welches die Vorschriften der Vernunft über das Betragen der Menschen gegen einander, und über die Verehrung Gottes sind. Ehre besteht in der Meinung von der Macht und Güte eines andern; Verehrung Gottes also darinn, daß man so erhaben von seiner Macht und Güte denkt als möglich. Als innere Verehrung ist sie Liebe die sich auf die Güte Gottes bezieht, Hofnung und Furcht die sich auf seine Macht gründen. Die äusre Verehrung bestehet in Lob, welches seine Güte, in Ehrfurcht und Ruhm, die seine Macht und die Glückseeligkeit welche durch sie befördert wird, zum Gegenstande haben. Sie wird theils durch Worte, theils durch Handlungen ausgedrückt. Die Zeichen der Verehrung sind theils natürlich, als die Attribute der Güte, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, und die Handlungen des Gebets, des Danks und Gehorsams; theils willkührlich. Die

willkührlichen sind entweder gesetzlich oder freywillig. Bey der gesetzlichen Verehrung kommt es nicht auf die Worte oder Gebärden an, sondern der Gehorsam gegen die Vorschriften der Gesetze über sie, macht die Verehrung aus. Der Zweck der Verehrung unter Menschen ist Macht. Denn wenn ein Mensch einen andern verehrt sieht, so hält er ihn für mächtig, und ist um so bereitwilliger, ihm zu gehorchen, welches seine Macht vergrößert. Aber Gott hat keine Zwecke; die Verehrung welche wir ihm widmen, kommt von unsrer Schuldigkeit, und richtet sich nach unsern Begriffen von den Regeln der Ehrerbietung, welche der schwache Mensch dem Mächtigen erzeigt.

Hierauf entwickelt Hobbes die **Eigenschaften** welche wir Gott beyzulegen haben, aus dem Begriffe der Verehrung. Unstreitig eine neue, und aus seiner subjektiven Ansicht der Religion entsprungene Methode. Nur einige Proben davon: zuerst müssen wir Gott Existenz zuschreiben, denn kein Mensch kann etwas verehren, wovon er glaubt daß es nicht existirt. Zweytens: Solche Philosophen, welche sagen, daß die Welt oder die Weltseele Gott sey, sprechen unwürdig von ihm; und läugnen seine Existenz. Denn unter Gott ist die Ursache der Welt zu verstehen, und zu sagen die

Welt

Welt ist Gott, heißt sagen, daß Gott nicht die Ursache dessen ist, was da ist, also nicht Gott. Drittens zu sagen, daß die Welt unerschaffen und ewig sey, heißt läugnen, daß ein Gott ist. — Wer in Dingen, welche Größe oder Macht andeuten sagt, daß Gott endlich sey, verehrt ihn nicht. Denn es zeigt nicht den Willen an Gott zu verehren, wenn wir ihm weniger zuschreiben als wir können, und endlich ist weniger als wir können, weil man zu allen endlichen noch etwas hinzufügen kann. Daher ist es unehrerbietig, Gott eine Figur, Theile, einen Ort, Leidenschaften, Willen, Sinnlichkeit, Bewegung und Ruhe, oder uns einen Begriff oder eine Idee von ihm zuzuschreiben, denn alles das ist endlich, auch zu sagen, daß mehr als ein Gott ist, denn es kann nur ein Unendlicher seyn. Wir dürfen daher Gott nur negative oder superlative Attribute geben; als: der Höchste, der Größte, oder unbestimmte als: Gut, Gerecht, Heilig, Schöpfer, und überhaupt nur solche, die unsre Ehrfurcht gegen ihn erhöhen. Denn es ist nur ein Name, der unsern Begriff von seiner Natur ausdrückt, und dieser ist: Ich bin, und noch ein Name der sein Verhältniß zu uns ausdrückt, dieser ist Gott, in welchem Vater, König und Herr begriffen ist.

Zu den Handlungen der Gottesverehrung rechnet er: Gebet Danksagung, Geschenke, bey keinem andern als Gott zu schwören, ehrfurchtsvoll von Gott zu sprechen, Gebete und Opfer mit Anstand und Geschmack darzubringen, Gott nicht blos in Geheim sondern auch öffentlich zu verehren. Endlich fügt er hinzu: Gehorsam gegen seine Gesetze, das ist gegen die Gesetze der Natur, ist die größte Gottesverehrung.

Nun noch einige Paradoxen, die sehr berühmt geworden sind, und so sonderbar sie auch klingen, doch von Hobbes aus dem Obigen mit vieler Consequenz gefolgert werden: Der öffentliche Gottesdienst muß gleichförmig seyn. Denn Handlungen welche von verschiedenen Menschen auf verschiedene Weise geschehen, können nicht ein öffentlicher Gottesdienst genannt werden. Wo also mehrere Arten von Gottesdienst erlaubt sind, da kann man nicht sagen, daß ein öffentlicher Gottesdienst statt finde, noch daß der Staat überhaupt Religion habe.

Da nun Worte (und folglich auch die Attribute von Gott) ihre Bedeutung durch Einwilligung und Festsetzung der Menschen erhalten haben, und diese Attribute solche seyn sollen, welche allgemein unter den Menschen Verehrung ausdrücken, so muß

ihre

ihre Bedeutung als Zeichen der Gottesverehrung durch die höchste gesetzgebende Gewalt im Staate festgesetzt werden.

Da aber nicht alle Handlungen conventionelle Bedeutungen haben, sondern einige natürliche Zeichen von Verehrung, andre von Beschimpfung sind, so können die letzteren durch keine menschliche Macht zu einem Zeichen der Gottesverehrung gemacht, und die erstern nicht von ihr getrennt werden. Da es aber eine unendliche Zahl gleichgültiger Handlungen und Gebärden giebt, so müssen diejenigen, welche der Staat darunter zu Zeichen der Ehre und des Gottesdienstes macht, von den Unterthanen dazu gebraucht werden *).

Aus der oben erwähnten Unterscheidung zwischen einer gesetzlichen und freywilligen Gottesverehrung sieht man, daß Hobbes hierdurch nicht den Gewissenszwang in Schutz nehmen will, sondern da er nur von einer gesetzlich zu bestimmenden öffentlichen Gottesverehrung spricht, so ist seine Meinung keine andre als die sokratische: daß man die Götter am besten verehre, wenn man es den jedesmaligen Landesgesetzen gemäß thue.

Die

*) *Hobbes* Leviathan Part. II. Chap. 31. Of the Kingdome of God by Nature.

Die Ideen des brittischen Philosophen verrathen unstreitig eben so viel Originalität als Scharfsinn, und sind sehr lehrreich wenn sie auch nicht durchaus consequent, und selbst wenn sie wie man ihn oft beschuldigt hat, nicht seine wahre Meinung seyn sollten. Doch konnte er bey Voraussetzung der Subjektivität der Religion alles erwähnte behaupten, ohne seinem Materialismus zu widersprechen.

Zweytes Capitel.

Das erste System, welches die neuere Philosophie mit Beyfall aufstellte, war wenigstens eben so theologisch als das platonische unter den Systemen der alten Philosophie. Es ist daher für die Religionsphilosophie sehr merkwürdig. Es geht vom reinsten Idealismus aus, verbindet damit Theologie, und erzeugt dadurch Realismus. Diesen höchst interessanten Gang der Cartesianischen Philosophie wollen wir in den vorzüglichsten Schriften des Urhebers derselben verfolgen.

Renatus Des Cartes hat in seinen Meditationen über die erste Philosophie, welche

er

er der Sorbonne zur Beurtheilung vorlegte, die Hauptresultate seiner Philosophie, und zugleich die Methode durch welche er zu ihnen gelangte, mit einer Klarheit vorgelegt, welche ihr als den hellsten Kopf seines Zeitalters charakterisirt. Aus dem Wirbel von Ideen, in welchem das damalige Zeitalter durch die chaotisch untereinander liegenden, aus dem Alterthume hervorgezogenen, und neu entdeckten Kentnisse umhergetrieben ward, konnte sich Cartesius nicht glücklicher retten, als durch einen allgemeinen Zweifel, von dem sein Philosophiren ausgeht *). Ihm blieb von seinem gesammten Seyn nichts übrig, als sein Denken. Dies allein überzeugte ihn von seinem Seyn, bestimmte ihm aber auch zugleich die Art seines Seyns, als ein Seyn im Denken, mithin ein ideales Seyn. Er zeigt daher, daß alle Gegenstände ausser ihm, sich als Modifikationen seines Denkens erklären lassen, daß sich aber ihre Realität nicht beweisen lasse, weil er von einem mächtigen Wesen, welches auf seine Natur Einfluß hätte, in Absicht derselben getäuscht werden könn-

*) Renati des Cartes meditationes de prima philosophia Amstel. 1678. 4. Med. I.

könnte *). Er findet indessen, daß, gesetzt daß seine Vorstellungen auch blos subjektiv und ideal wären, und ihnen kein Gegenstand ausser denselben entspräche, sie doch eine Ursache haben müssen, weil er sich bewußt ist, sie nicht willkührlich hervorzubringen. Diese zu rasche Anwendung des Satzes der Causalität ist unstreitig der Grundfehler seines Systems. — In der Ursache muß wenigstens eben so viel Realität seyn, als in der Idee, welche von ihr in eine bewirkt worden ist. Wenn nun diese Ursache auch wieder eine Ursache hat, und so immer weiter, so muß ich doch am Ende bey einer höchsten Ursache stehen bleiben, welche die Quelle aller Realität meiner Ideen ist. Dies führt ihn auf die Idee von Gott **).

Alle andre Ideen können jedoch, wie Cartesius zuvor bey Darstellung des Idealismus, von welchem er ausgeht, gezeigt hatte, aus mir selbst und als Modifikationen meines Denkens erklärt werden. Dies kann aber nicht mit der Idee von Gott geschehen. "Denn ob ich gleich die Idee von einer Substanz in mir haben kann, weil ich selbst eine Substanz bin, so kann ich doch nicht in mir die

*) Meditatio II. De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus.

**) Med. III. De Deo quod existat.

die Idee von einer unendlichen Substanz haben, da ich selbst endlich bin, wenn ich sie nicht von einer unendlichen Substanz selbst erhalten habe *)". Hieraus folgert Carteſius, daß Gott nothwendig exiſtirt, und dies iſt ſein Hauptbeweis für das Daſeyn Gottes, mit welchem er, wie wir weiter ſehen werden, noch andre verbindet. Wenn nun Gott die Urquelle aller Realität meiner Ideen iſt, ſo folgt daraus, daß ſie auch wirklich real und gewiß ſind. Denn Gott könnte mich zwar damit täuſchen; aber Täuſchung und Betrug ſind Unvollkommenheiten, welche dem Begriff des vollkommenſten Weſens widerſprechen. Auf die Wahrhaftigkeit Gottes gründet Carteſius alſo alle Realität der menſchlichen Erkenntniß, daher er ſie auch unter den Eigenſchaften Gottes am ſorgfältigſten zu erweiſen ſucht **).

Gewiſſermaaſen unabhängig von dieſen Sätzen iſt der Beweis für das Daſeyn Gottes, welchen Carteſius aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens herleitet. Er geht dabey von dem Satze aus: Was ich an einer Sache deutlich als zu derſelben gehörend wahrnehme, das gehört

*) Med. III p. 21.

**) Med. IV. De vero et falſo VI. De rerum materialium exiſtentia.

auch gewiß zu derselben. Nun gehört zu dem Begriffe des Wesens, welches alle Vollkommenheiten umfaßt, auch der Begriff des Seyns, weil ihm ohne denselben eine Vollkommenheit fehlen, und es also nicht das vollkommenste seyn würde. Also muß das vollkommenste Wesen nothwendig als existirend gedacht werden. Carteſius erkennt selbst, daß dieser Schluß einem Sophisma sehr ähnlich sieht. "Denn da ich gewohnt bin, sagt er, bey allen andern Dingen die Existenz von dem Wesen zu trennen, so überrede ich mich leicht, daß sie auch von dem Wesen Gottes getrennt werden, und also Gott als nicht existirend gedacht werden könne; bey genauerer Aufmerksamkeit aber wird es klar, daß man die Existenz so wenig von dem Wesen Gottes trennen könne, als von dem Wesen eines Triangels, daß seine drey Winkel zwey rechten gleich sind, oder von dem Begriff eines Berges den eines Thals; so daß es kein größerer Widerspruch ist, Gott (das ist das vollkommenste Wesen) ohne Existenz (d. i. ohne eine gewisse Vollkommenheit) zu denken, als einen Berg ohne Thal. — Indessen folgt daraus, daß ich mir einen Berg nicht anders als mit einem Thale denken kann, nicht daß Berg und Thal existiren, sondern nur daß Berg und Thal, sie mögen existiren oder nicht, von

ein-

einander nicht getrennt werden können; aber daraus daß ich Gott nicht anders denken kann, folgt daß die Existenz von Gott unzertrennlich ist, und daß er folglich wirklich existirt, nicht weil mein Gedanke dieses macht, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit der Sache selbst, nemlich der Existenz Gottes mich bestimmt es zu denken *)". Auf dem dogmatisch idealistischen Standpunkt, auf welchem Cartesius stand, folgerte er vollkommen consequent. Er konnte sich daher aus seinen Fehlschlüssen nicht herausfinden, und seine Gegner konnten ihn nicht widerlegen, da sie größtentheils noch von einem ungleich niedrigen Standpunkte aus das Gebiet der Philosophie übersehen wollten. Nur dann wenn man die Subjektivität der ganzen Methode, durch welche Cartesius zum Begriffe von Gott gelangte einsieht, kann man seine Beweise richtig würdigen.

In den Vertheidigungen seiner philosophischen Meditationen gegen die darüber gemachten Einwürfe, stellt Cartesius seine Beweise für das Daseyn Gottes in geometrischer Form auf und fügt daselbst noch folgende zu den schon angeführten hinzu: Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, so würde ich noch mehr die Kraft haben, mir die Vollkommen-

*) Medit. V. p. 32. 33.

heiten zu geben, welche mir fehlen, denn diese sind nur Accidenzen, ich aber bin eine Substanz, ich habe aber diese Kraft nicht, weil ich mir sonst jene Vollkommenheiten schon gegeben haben würde, also habe ich auch nicht die Kraft, mich zu erhalten. Ich muß also von einem andern erhalten werden, und derjenige, welcher mich erhält, muß nicht allein die Vollkommenheiten haben, welche ich besitze, sondern auch die welche mir fehlen, mithin alle Vollkommenheiten *). Dieser Beweis gründet sich auf die aus der scholastischen Philosophie hergenommene Voraussetzung, welche unzählige Fehlschlüsse in ihr erzeugt hat, daß der subjektive Reflexionsbegriff Substanz objektive Realität habe, und daß jede Substanz schlechthin vollkommner sey als ein Accidenz, da es doch nur von meinem Verfahren bey einer Reflexion abhängt, ob ich ein Accidenz für eine Substanz annehmen will oder umgekehrt.

Da Cartesius die Realität aller unsrer Erkenntniß von Gott ableitet, so war es nicht inconsequent, wenn sein Schüler Malebranche behauptete, daß wir alles in Gott sähen. Er gieng davon aus, daß wir alle Gegenstände nur vermittelst der Vorstellungen erkennen. Er sucht hierauf zu zeigen: daß uns diese Vorstellungen nicht von den Gegenständen selbst mit-

*) Responsio ad secundas obiectiones p. 89.

mitgetheilt werden, daß unser Geist sie nicht selbst hervorbringt, daß sie uns nicht anerschaffen sind, oder jedesmal von Gott hervorgebracht werden, so oft wir ihrer bedürfen, daß wir endlich in ihnen nicht die Eigenschaften unsers Geistes anschauen*). Es bleibt ihm also nicht übrig, als zu behaupten, daß wir alles in Gott sehen. Das ist nun freilich nicht sehr deutlich, und man kann auch nicht sagen, daß es durch die Beweise, welche Malebranche dafür führt, deutlicher würde. Er gründet sie hauptsächlich darauf, daß unsre Seelen mit Gott in der genauesten Verbindung stehen, und Gott gleichsam der Ort der Geister sey, so wie der Raum der Ort der Körper ist. Wenn Gott also den menschlichen Geistern, die in ihm vorhandenen Vorstellungen mittheilen will, so kann er es thun, und es ist vermöge des Gesetzes der Sparsamkeit, welches in der Natur herrscht, wahrscheinlicher, daß er dieses thun als eine unendliche Menge von Ideen in jedem Geiste erschaffen werde **). — Man kann hieraus leicht auf den Werth der übrigen Behauptungen Malebranches über die Religionsphilosophie schließen, die er gleichfalls als die vornehmste philosophische Wissenschaft betrachtet, aber eben nicht

*) Malebranche recherche de la verité L. III. C. 1-5.

**) Chap. 6.

mit hellen Begriffen bereichert. Auf dem Wege, welchen Carteſius und Malebranche eingeſchlagen waren, gieng Berkeley am weiteſten, und kam dadurch zu einer dogmatiſchen Behauptung des Idealismus. Er geht davon aus: Ich nehme nichts wahr als meine eignen Ideen, und keine Idee kann anderswo als in einem Geiſte ſich befinden; nun hängen meine Ideen nicht von mir ab, und ich bin nicht Urheber derſelben. Sie müſſen alſo in einem andern Geiſte exiſtiren, und durch denſelben mir mitgetheilt werden. Die Mannigfaltigkeit und Ordnung dieſer Ideen zeigen, daß dieſer Geiſt weiſe, mächtig und gut iſt. Um dieſes Beweiſes für das Daſeyn Gottes willen, hielt Berkeley ſeinen Idealismus für das kräftigſte Mittel gegen den Atheismus. — Carteſius hatte im Grunde ganz daſſelbe behauptet, nur ſuchte er den Realismus damit zu vertheidigen, daß uns Gott mit unſern Ideen täuſchen würde, wenn ſie nicht real wären. Berkeley ſucht dagegen zu zeigen, daß dies keine Täuſchung von Seiten Gottes, ſondern daß der Realismus oder Materialismus vielmehr eine Selbſttäuſchung ſey.

Zu den durch die carteſianiſche Philoſophie veranlaßten und durch die Schüler des Carteſius noch mehr bearbeiteten, mit der Religionsphiloſophie in

Ver-

Verbindung stehenden Lehren, gehört auch die von der Wirksamkeit Gottes vermittelst der Geschöpfe. Gewöhnlich betrachtet man sie blos als eine theologische Erklärung des Zusammenhanges des Leibes und der Seele, und sie ist unter dem Namen des Systems der gelegentlichen Ursachen bekannt. Allein sie ist von größerm Umfange. Malebranche, der sie vorzüglich ausarbeitete, nach dem schon de la Forge einiges davon gelehrt hatte, betrachtete Gott als den ersten und allgemeinen Grund aller Wirksamkeit der Wesen, und alle übrige Wesen als Mittel, deren er sich zu Erreichung seiner Zwecke bedient *). Die ganze Welt wird dadurch zu einer Maschine, deren Bewegung einzig von Gott abhängt. Dadurch wird freilich alle Freyheit und Zurechnungsfähigkeit aufgehoben, welches jedoch die Cartesianer nicht zugeben wollten, und sich durch mancherley Sophistereyen aus diesen Widersprüchen herauszuhelfen suchten. Der Streit darüber, welchen vorzüglich Arnauld erregte, ward jedoch mehr mit kirchlich-theologischen als philosophischen Gründen geführt, so wie auch die ganze Lehre durch die Streitigkeiten des Jansenismus für die damaligen Zeiten eine Wichtigkeit erhielt, die sie jetzt

*) Malebranche Entretiens sur la Metaphysique p. 118 sq.

jetzt nicht mehr hat. Eine gesunde, die Freyheit des Menschen behauptende Philosophie möge uns bewahren, daß sie dieselbe nie wieder erhalte!

Drittes Capitel.

Die Tendenz, welche der Cartesianismus hatte, die ganze Philosophie in Religionsphilosophie zu verwandeln, erreichte durch Spinoza ihr Ziel. Denn der Spinozismus ist nichts anders, als ein philosophisches System, welches durchaus auf einer theologischen Grundlage beruht, und dessen kleinste Theile durch theologische Gründe bestimmt werden, und Spinoza ist, wie Herder sehr treffend von ihm sagt, ein Acrotheist vor allen Theisten. Daß man den wahren Charakter seines Systems so lange verkannt, daß man es selbst als Atheismus gelästert hat, kam daher, weil es auf metaphysischen Sätzen beruht, die, wenn man sie nicht versteht, den Begriff von Gott herabzuwürdigen scheinen, und wenn man sie versteht, der niedern Phantasie den Weg zu Gott so sehr ver-

engen, daß sich alle durch Phantasie erzeugte religiöse Vorstellungen, wie es die meisten Ideen der Volksreligion sind, nur sehr schwer damit vereinigen lassen. Es gehört hierzu ein Kopf der wenigstens dem Geiste des Spinoza nicht ganz fremd ist; denn dieser wußte, wie aus seiner Geschichte bekannt ist, nach seinen Grundsätzen jeder redlich geübten Religionsart Beyfall zu geben.

Die Grundideen des Spinozismus sind nichts weniger als originell. Sie sind aus einem Abgrunde geschöpft, in welchen sich die menschliche Vernunft um so leichter verliert, je tiefer sie das Wesen andrer Dinge ergründen will, ohne sich selbst und ihr Erkenntnißvermögen gehörig zu kennen. Daher waren es fast immer nur die abstraktesten und tiefsinnigsten Denker, welche sich bis dahin verloren, wenn die conkreteren und leichtsinnigern lieber auf blumigern Wegen wandelten. Schon Xenophanes hatte sich die Idee von Einem gebildet, in welches er Alles hinein legte, aus dem er aber nicht viel wieder herauszuholen wußte. Glücklicher waren die Stoiker hierinn, die, wie auch schon Heraklit vor ihnen gethan hatte, in dem Einen ein physisches Wesen, ein sich selbst nährendes und verzehrendes Feuer dachten, aus dem sie alles zu machen wußten, weil sie um Consequenz

nicht

nicht zu ängstlich bekümmert waren, und sich auch dann und wann einen Sprung über einen Widerspruch hinweg erlaubten. Die Neuplatoniker wußten durch Logik Alles in Eins und Eins in Alles zu verwandeln, und es fehlte ihrem Systeme weiter nichts, als daß die Logik nicht so der Natur, wie dem Verstande Gesetze giebt. Schon vorher hatten es die Kabbalisten durch Phantasie zu thun gewußt, und noch mehr thaten sie es nachher.

Es fehlte nur noch, daß diese philosophische Metamorphose durch Metaphysik bewerkstelligt wurde. Das unternahm schon zu Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts Giordano Bruno der sich jedoch von allen andern Alles in Eins verwandelnden Philosophen dadurch auszeichnet, daß er das Eins noch von Gott unterscheidet *), daher er

*) So verstehe ich wenigstens, was ihn Jakobi lehren läßt: Ueber die Lehre des Spinoza Beylage I. S. 291. "Nicht bis zum Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß ausser dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; — Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen".

er auch eigentlich nur einen negativen Platz in unserer Geschichte findet.

Spinoza scheint durch die Kabbala, in der er als ein geborner Jude unterrichtet ward, zuerst auf diese Idee geleitet worden zu seyn, und sie mußte in der cartesianischen Philosophie, der er sich späterhin ergab, sehr viel Nahrung finden, denn diese Philosophie konnte vermöge ihres Begriffes von Gott, nach welchem er das Wesen ist, welches alle Realitäten in sich vereinigt, sehr natürlich auf die Idee führen, daß Gotte Eins und Alles sey. Spinoza glaubte jedoch diesen Begriff, welchen Cartesius ohne einen Grund desselben anzugeben, schlechthin im menschlichen Geiste als von Gott selbst mitgetheilt annimmt, noch tiefer begründen zu können. Er legte den Grund desselben in gewisse Sätze, von denen er glaubte, daß sie an sich selbst evident wären, und scheint dabey wenigstens stillschweigend vorausgesetzt zu haben, daß ohne sie anzuerkennen, alles Denken unmöglich seyn würde. Er glaubte sein System mathematisch demonstriren zu können, und trägt es in dieser Gestalt in seiner Ethik vor *). Allein es geht ihm, wie allen Mathematikern, wenn man ihm

*) B. d. S. Opera posthuma 1677. 4.

ihm seine Definitionen nicht zugiebt, so fällt sein ganzes System dahin.

Gleich die erste setzt voraus, daß ein Wesen möglich sey, welches nicht anders als existirend gedacht werden kann. Dies kann aber sehr bezweifelt werden. Denn ausserdem daß alle die Einwendungen dagegen gelten, welche man gegen den Cartesianischen Beweis von der nothwendigen Existenz Gottes gemacht hat, so kann ich mich selbst denken als nicht existirend. Aller Begriff von Existenz ist aber von mir selbst auf andre Dinge übergetragen. Mithin kann ich alles andre ausser mir noch leichter als nicht existirend denken *).

Auf diesem Satze beruht nun vorzüglich der Begriff welchen Spinoza von Substanz annimmt, und seine Behauptungen von demselben, aus welchen sein ganzes System herfließt. Wenn aber der Begriff von Substanz, als einem Wesen, welches die Existenz nothwendig in sich schließt, nicht nur nicht nothwendig gedacht werden muß, sondern vielleicht gar nicht gedacht werden kann, so wird die ganze Grundlage des spinozischen Systems zerstört.

Ohne diese Grundlage bleibt es indessen immer noch ein System wie alle andre Systeme, d. h. ein

*) Ethices pars I. Definit. 1.

ein Versuch aus einem schlechthin und ohne Beweis angenommenem Begriffe das Wesen aller Dinge und ihre Eigenschaften zu erklären, und als ein solcher Versuch ist es ein bewundernswürdiges Werk des Scharfsinnes, und der Consequenz. Ueberall liegt der einmal angenommene Begriff von Gott als der einzigen unendlichen Substanz zum Grunde, und aus der unendlichen Fülle dieses Begriffs werden alle übrigen Begriffe geschöpft.

Der Hauptpunkt, wodurch sich jedes System welches Alles als Eins betrachtet, von demjenigen unterscheidet, die bey der Mannigfaltigkeit der Dinge stehen bleiben, und sie nur durch Causalzusammenhang verknüpfen, wird scharf aufgefaßt. Gott ist innere aber nicht äussere Ursache der Dinge *). Damit wird der Begriff der Ursache im Grunde aufgehoben, und an seine Stelle ein Zusammenhang der Dinge durch Inhärenz gesetzt. Doch nennt Spinoza die Dinge auch göttliche Produkte **), nimmt aber an, daß ihr ganzes Wesen Seyn und Wirken, durch Gott bestimmt wird. Gott selbst handelt seiner Natur gemäß, und in

sofern

*) Eth. p. 1. propos. 18. Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens.

**) Eth. I. propos. 24.

sofern unabhängig, als er von nichts ausser ihm bestimmt wird, aber deswegen nicht frey. Freyheit findet nur statt wo eine Wahl zwischen mehrern Zwecken möglich ist. Spinoza aber behauptete daß Gott gar nicht nach Zwecken, sondern allein nach den Gesetzen seiner Natur handle *). Dies sind aber nothwendige Gesetze; daher hat Gott keinen freyen Willen. Eben so wenig hat er Verstand, oder überhaupt ein Erkenntnißvermögen. Denn dies würde voraussetzen, daß Dinge ohne sein Denken und vor demselben da wären, sie sind aber nur durch dasselbe da. Mithin ist das Denken Gottes wenigstens ganz verschieden von dem menschlichen Erkenntnißvermögen.

Am paradoxesten scheint es auf den ersten Anblick im spinozistischen Systeme zu seyn, wie Menschen als göttliche Attribute oder Modifikationen derselben betrachtet werden, und so der göttlichen Substanz inhäriren können. Indessen war auch dieser Gedanke nicht ganz neu. Schon Cartesius hatte gezeigt, wie alle Dinge als Modifikationen des menschlichen Denkens gedacht werden könnten. Es mußte daher weit leichter seyn, dies von dem göttlichen sich vorzustellen. — Gott ist ein denkendes Wesen. Seine Ideen und die Dinge sind

*) Eth. I. propos. 17. Appendix. part. I.

sind eins und dasselbe. Der Mensch ist ursprünglich eine göttliche Idee, von einer besonders existirenden Sache. Das Objekt dieser Idee ist der Leib. Die Ideen unterscheiden sich wie ihre Objekte. Daher hängt die Beschaffenheit der Seele von der Beschaffenheit des Körpers ab. Die Grundeigenschaft der Körper ist Bewegung, und sie unterscheiden sich durch die Geschwindigkeit derselben. Ein Körper wirkt auf die Bewegung des andern, und durch diese Wirkung nimmt der Geist das Daseyn andrer Körper wahr. Der Geist kennt sich und andre Dinge nur durch den Körper, und die Eindrücke welche auf ihn geschehen. Aber unsere Erkenntniß von unsern und fremden Körpern ist unvollkommen. Von Gott haben wir jedoch eine vollkommne Erkenntniß, weil die Erkenntniß eines jeden andern Dinges die Erkenntniß Gottes voraussetzt. Der menschliche Geist hat keinen freyen Willen, weil er eine bestimmte Vorstellungsart in Gott ist. Sein Wille hängt ganz von seinem Verstande ab, denn Wille und Verstand sind Eins und dasselbe *).

Die

*) Dies sind die Hauptideen des zweyten Theils der Ethik.

Die Empfehlung dieser Ideen, mit welcher Spinoza das zweyte Buch seiner Ethik schließt, zeigt, was er sich von ihnen versprach, und wie er sie angewendet wissen wollte. Er hält seine Lehre für sehr nützlich für das Leben, "in sofern sie lehrt, daß wir alles unter göttlicher Leitung thun, und der göttlichen Natur theilhaftig sind, und zwar um so mehr, je vollkommner wir handeln, und je mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat also, ausser dem daß sie das Gemüth vollkommen beruhigt, den Vortheil, daß sie uns zeigt, worinn unser höchstes Glück oder unsre Seeligkeit besteht, nämlich allein in der Erkenntniß Gottes, durch die wir nur zu Handlungen der Liebe und Frömmigkeit geleitet werden. Wir erkennen dadurch deutlich, wie unrichtig diejenigen die wahre Tugend schätzen, welche für die Tugend und die guten Handlungen, als große Dienstleistungen, die größten Belohnungen von Gott erwarten, als ob Tugend und Gottseeligkeit nicht selbst Glückseeligkeit und höchste Freyheit wären". Er zeigt dann weiter, wie sie seiner Meinung nach zur Gleichgültigkeit im Glück und Unglück, zur Menschenliebe, zur Zufriedenheit und zu richtigen Grundsätzen der Staatsverwaltung führt.

Der

Der dritte Theil der Ethik handelt von den Affekten, die Spinoza ebenfalls von den Eindrücken, welche auf den Körper geschehen, und den Ideen ableitet, welche der Geist vom Zustande seines Körpers hat. Affekten sind Eindrücke, welche auf den Körper geschehen, und durch welche seine Thätigkeit erhöht oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen dieser Eindrücke. Wenn wir also selbst die zureichende Ursache dieser Eindrücke sind, so sind die Affekten thätig, sonst aber leidend. Aus vollkommnen Ideen geht daher Thätigkeit, aus unvollkommnen Leiden hervor. Hier sagt Spinoza deutlich, daß Geist und Körper eine und dieselbe Sache sind, die bald als Denken, bald als Ausdehnung vorgestellt wird. Alle Affekten leitet er aus einem vollkommnern und unvollkommnern Vorstellen, und aus Beförderung oder Hinderung des Vorstellens her, und zeigt sich bey aller Einseitigkeit seiner Ideen als einen sehr tiefen Menschenkenner.

Die Ursachen, warum der Mensch von Affekten beherrscht wird, und das Gute und Böse, was die Affekten haben, zeigt das vierte Buch. Gut nennt Spinoza das, wovon wir gewiß wissen, daß es nützlich, böse wovon wir gewiß wissen, daß es schädlich ist. Nützlich ist, was unsre Er-

kenntniß befördert. Der höchste Gegenstand unserer Erkenntniß ist Gott, also Erkenntniß Gottes das höchste Gut. Alles was sich auf die Erkenntniß Gottes in unserm Streben und Handeln bezieht, gehört zur Religion. Nützlich ist ferner was den Körper für Eindrücke empfänglich und zum Handel fähig macht, weil der Geist eben dadurch zum Erkennen geschickter wird. Frey ist, wer der Vernunft allein folgt. Er fürchtet nichts, auch nicht den Tod, sondern strebt unaufhaltsam nach dem höchsten Gute.

Der fünfte Theil der Ethik soll zeigen, wie der Mensch zur Freyheit gelangen kann, und was die Vernunft über die Affekten vermag. Affekten des Leidens sind eine Folge undeutlicher und unvollkommner Vorstellungen, sie hören daher auf ein Leiden hervorzubringen, sobald wir uns deutliche Begriffe von ihnen bilden. Die Affekten sind also desto mehr in unsrer Gewalt, je bekannter sie uns sind. Es giebt aber keinen Affekt, wovon wir uns nicht einen deutlichen Begriff bilden könnten. Alle Affekten können daher auf die Idee von Gott bezogen werden. Sie sind in sofern Vorstellungen von Vollkommenheiten, die Freude, und in Rücksicht auf Gott Liebe erwecken. Daher soll die Liebe zu Gott das Gemüth vollkommen beherr-

herrschen. Gott selbst ist keiner Freude und Traurigkeit, welche aus dem Uebergange von einem unvollkommnern Zustande zu einem vollkommnern, oder umgekehrt, bestehen, und also auch keiner Liebe und keines Hasses fähig. — Der Geist kann nicht denken, ohne den Körper, doch wird er nicht ganz mit demselben zerstört, denn es bleibt in Gott eine ewige Idee von seinem Wesen übrig, von welcher der Geist, wie Spinoza behauptet, auch ein gewisses Gefühl beybehält, so wie er ihm eins von einer Existenz vor seiner Vereinigung mit dem Körper beylegt. — Je mehr wir die einzelnen Dinge ihrem Wesen nach erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, und erlangen dadurch die größte Gemüthsruhe. Hieraus entsteht die Liebe Gottes, welche ewig ist. Aus alle diesem geht der Satz hervor: Wer einen Körper hat, der zu den meisten Dingen geschickt ist, der hat einen Geist, dessen größter Theil ewig ist. Denn wir werden dadurch der Liebe Gottes fähig, welche ewig ist. Wenn wir aber auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch Frömmigkeit und Religion und alles was zum Edelmuth und zur Seelengröße gehört, über alles zu schätzen haben. Seeligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir ge-

nießen sie nicht, weil wir die Begierden beherrschen, sondern weil wir sie genießen, beherrschen wir die Begierden.

Spinoza beschließt die Darstellung seines Systems damit, daß er die großen Vorzüge des Weisen vor dem Unwissenden daraus folgert. "Der Unwissende, sagt er, wird von äussern Ursachen mannigfaltig beunruhigt, und gelangt nie zur wahren Gemüthsruhe, er lebt ohne Erkenntniß seiner selbst, Gottes und der Dinge, und hört auf zu seyn, sobald er zu leiden aufhört. Der Weise hingegen, als solcher, leidet kaum einige Veränderung der Seele, sondern durch Erkenntniß seiner selbst, Gottes und einer ewigen Nothwendigkeit der Dinge, hört er nie auf zu seyn, sondern genießt unaufhörlich der wahren Gemüthsruhe. Ist auch der Weg steil, den ich dahin gezeigt habe, so ist er doch zu finden. Was so selten ist, muß schwer seyn. Wenn der Weg zum Heil leicht und mühelos zu finden wäre, wie könnte er fast von allen vernachlässigt werden? Aber alles treffliche ist so schwer als selten".

Seitdem man angefangen hat, Spinozas System nicht mehr für einen Inbegriff der Ruchlosigkeit, sondern für ein Meisterstück des menschlichen Geistes anzusehen, hat man unter den Wor-

ten

ten desselben gewöhnlich noch einen weit tiefern Sinn gesucht, als sie unmittelbar andeuten, und ist daher über diesen wahren Sinn ziemlich uneinig gewesen. Allein ob gleich der Buchstabe dieses Systems zuweilen ziemlich paradox ist, und es daher manchem unerklärlich scheinen dürfte, wie Spinoza dieses oder jenes, wörtlich verstanden, im Ernste behaupten konnte, so ist doch einem entschlossenen und für sein System eingenommenen Denker, vieles möglich, was Andre nicht begreifen können, und es dürfte immer sichrer seyn, bey dem Buchstaben stehen zu bleiben, als ihm einen fremden Geist einzuhauchen *).

*) M. vergl. übrigens die geistvollen Erläuterungen des Spinozismus in Jakobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn 2te Ausgabe 1789. Heydenreich Natur und Gott nach Spinoza 1789. Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System von Herder 2te Ausgabe 1800. Fichte Wissenschaftslehre S. 16. 45. Plattners phil. Aphorismen S. 402.

Viertes Capitel.

Der Hyperthelfmus Spinoza's ward von den meisten seiner Gegner nur gelästert und als Atheismus gebrantmarkt. Verstanden ward er nur von Wenigen und widerlegt von noch wenigern. Die beste Widerlegung desselben dürften wohl Lockens Untersuchungen über den menschlichen Verstand enthalten, ob sie gleich nicht direkte gegen den Spinozismus gerichtet waren. Sie zeigen nämlich durch Induktion die Entstehung aller Begriffe aus der Erfahrung, und beweisen das Ungegründete der Behauptung von angebornen Begriffen. Der cartesianische Begriff von Gott und der spinozistische von einer unendlichen Substanz aber, werden für angeborne Begriffe genommen. Wenn man auch Lockens Herleitung aller Begriffe aus der Erfahrung nicht befriedigend finden kann, so muß man ihm doch zugeben, daß alle nur vermittelst der Erfahrung entwickelt werden, und daß man also von Gegenständen von welchen keine Erfahrung möglich ist, nichts so dogmatisch behaupten dürfe wie die Cartesianer, und Spinoza von den Ideen thaten, die sie ihren Systemen zum Grunde legten.

Einen andern Beweis, welcher dem Spinozismus und den ihm ähnlichen Vorstellungsarten mit Erfolg entgegengesetzt werden kann, führte der Engländer de Stair gegen die Behauptung: daß Gott alle Thätigkeit in den Substanzen hervorbringe und alle Bewegung den Körpern mittheile. Er zeigt das Gegentheil aus der Empfindung unsrer freywilligen Entschlüsse, und daraus, daß wir oft unsre Absichten verfehlen, welches nicht geschehen würde, wenn Gott unsern Willen lenkte *).

Da die Beweise a priori für das Daseyn Gottes, wenn sie mit vollendender Consequenz geführt werden, leicht unvermeidlich zum Spinozismus führen dürften, so ist es ebenfalls für eine Rettung des menschlichen Verstandes aus diesem Abgrunde des Tiefsinns anzusehen, wenn man den Beweisen a posteriori mehr Nachdruck zu geben suchte. Da diese die Abzweckung der Naturwirkungen auf Endursachen voraussetzen, so sind sie der Lehre des Spinoza, nach welcher keine Endursachen statt finden, gerade entgegen. Die richtigere Methode in der Physik, welche Franz Bako veranlaßte indem er mehr auf Beobachtungen und Versuche

*) De Stair physiologia nova experimentalis Lugd. 1686. Explorat III. sect. 13. Tiedemann Thl. VI. S. 258.

suche, als auf vorgefaßte Behauptungen a priori zu bauen lehrte, und die großen Entdeckungen in allen Theilen der Naturwissenschaft welche das siebzehnte Jahrhundert hervorbrachte, gaben zu sorgfältigerer und allgemeinerer Bearbeitung der aus der Natur geschöpften Beweise für das Daseyn Gottes treffliche Veranlassungen. Hierzu kam der Eifer für die Ehre der Naturwissenschaften die man nicht besser als durch ihre Anwendung auf Theologie zu befördern glaubte. Dies erzeugte mannigfaltige, theils allgemeine Bearbeitungen der natürlichen Theologie, theils besondre Sterntheologieen, Steintheologieen, Fischtheologieen, Donnertheologieen und dgl. die sämtlich für die Theologie gut gemeint waren, aber doch eigentlich mehr die Naturwissenschaft als die Religionsphilosophie bereicherten.

Wenn der Beweis für das Daseyn einer höchsten weisen und gütigen Ursache aus der Zweckmäßigkeit und Wohlthätigkeit der Natur vervollkomnet werden sollte, so kam es vorzüglich darauf an 1) daß er mit der größten möglichsten Vollständigkeit durch die ganze Natur und alle ihre einzelnen Produkte hierdurch geführt wurde 2) daß dieses so viel als möglich in einer systematisch Ordnung geschahe 3) daß die Erklärungen des Daseyns der Naturgegenstände aus bloßem Mechanismus

oder

oder blindem Zufall unmöglich gemacht wurden. Um diese Punkte machten sich die Bearbeiter desselben auf mancherley Weise verdient. Schon Johann Ray stellte in seinen physikotheologischen Betrachtungen über die Schöpfung mancherley Beobachtungen auf, welche dem Mechanismus und Zufall in sofern entgegenstehen, als sie von Dingen hergenommen sind, die leicht anders seyn könnten, als sie sind, aber dann weniger zweckmäßig seyn würden, und daher nicht nothwendig so seyn mußten, und wobey es das größte Wunder wäre, wenn sie durch bloßen Zufall gerade die weiseste Einrichtung erhalten hätten *). Noch mehr verbesserte Samuel Parker diesen Beweis, indem er das Daseyn der Endursachen vorzüglich daraus zu erweisen suchte, daß unter unzähligen möglichen Einrichtungen der Welt und des menschlichen Körpers gerade die zweckmäßigste getroffen sey. Die Erde z. B. könnte unzählige andre Stellen im Weltgebäude einnehmen, aber keine würde ihr so zuträglich seyn, als diejenige, welche sie wirklich hat **). Es fehlt ihm indessen an einem bestimmten Begriffe von Endursachen, und er betrach-

*) John Ray the Wisdom of God, manifested in the Works of the creation. London 1691. 8.

**) Parker disputationes de Deo.

trachtet den Epikuräismus als den einzigen Repräsentanten aller Erklärung der Weltentstehung durch Zufall, und begnügt sich daher damit, blos das atomistische System zu widerlegen, statt zu zeigen, daß überhaupt kein Ohngefähr Weltursache seyn kann.

Eben diese Beweisart ward durch Fenelons eindringende Beredsamkeit in Frankreich sehr empfohlen, durch Derham in England und durch Nieuveryt in Holland bearbeitet nnd erweitert, wiewohl auch sie nicht von den Fehlern frey blieben, in welche ihre Vorgänger fielen. Dabey gaben die Physikotheologen überhaupt oft dadurch Blößen, daß sie Endursachen suchten, wo keine sind, sie selbst hier und da willkührlich voraussetzten, und zu ihrer Unterstützung Erscheinungen in der Natur annahmen, die man bey genauerer Untersuchung als irrig erkannte. Aus einem kurzsichtigen Eifer entstanden Behauptungen der Art: Es sey eine besondre Weisheit Gottes, daß er die großen Flüsse an die großen Städte geleitet habe.

Je mehr indessen die Naturwissenschaften vervollkommnert wurden, desto glücklicher wurden diese Fehler vermieden, besonders da Männer, die zugleich tiefe Denker und große Naturforscher waren,

ren, wie Bonnet, Sulzer und Reimarus, den Natur Beweis für das Daseyn Gottes mit ihren scharfsinnigen Beobachtungen, und großen Kentnissen unterstützten. Daher werden die aus der Natur geschöpften Gründe dem Denker jederzeit eben so ehrwürdig bleiben, als sie für den Laien lehrreich und überzeugend sind, wenn auch derjenige, welcher andre als theologische Erklärungen der Natur und ihrer Beschaffenheit wenigstens für möglich hält, ihnen keine apodiktische Gewisheit zugestehen kann.

Fünftes Capitel.

Gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts machte ein Mann, der an Geist den größten Weisen des Alterthums an die Seite gesetzt werden kann, und an Kenntnissen sie so weit übertraf, als er vermittelst der Erfahrung von zwey Jahrtausenden, die er vor ihnen voraus hatte es thun konnte, Teutschland zum Hauptsitz der Philosophie, und es ist es seitdem geblieben.

Der Mann war Leibnitz. Seine Philosophie, die er nur bey einzelnen Veranlassungen und in einzelnen Aufsätzen vortrug ohne sie in vollständigen Zusammenhang zu bringen ist noch nirgends rein dargestellt worden. Von ihren einzelnen Theilen haben selbst seine eifrigsten Verehrer erkannt, daß sie nicht neu sind, sondern daß alle den Behauptungen, welche Leibnitzen am meisten eigenthümlich zu seyn scheinen, Ideen älterer Philosophen zum Grunde liegen. Von den am meisten hieher gehörigen Ideen sagt ein Mann, der sich noch öffentlich zu seiner Schule bekennt: *)

"Der materielle Gewinn, den die Metaphysik Leibnitzen zu verdanken hat, ist nach meinem Urtheil, so beträchtlicht nicht, wie ihn einige von seinen Zeitgenossen gemacht haben und konnte es auch nicht wohl seyn, da er so viele Vorgänger hatte. Der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs, den er für das Fundament der nothwendigen Wahrheiten hielt, findet sich bekanntlich schon im Aristoteles. Das Princip des zureichenden Grundes, wird bey allem Philosophiren vorausgesetzt, und kommt bei mehr-

*) Herr Geh. Rath Schwab in seiner Preisschrift über die Fortschritte der Meraphysik seit Leibnitz und Wolff in Deutschland S. 9 f.

mehrern alten Philosophen, nur nicht in dieser seiner Allgemeinheit und Bestimmtheit vor. Es ist auch von dem Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, womit fast alle griechischen Philosophen ihre Spekulationen über die Entstehung der Welt anfangen, wenig unterschieden. Der Grundsatz des nicht zu Unterscheidenden, den er in der Metaphysik einführte, findet sich im Cicero, der sich dabey auf die (ohne Zweifel Griechischen) Naturkundigen beruft. Auch hat ihn Jordanus Brunus schon gelehrt. — Seine Lehre von dem Kriterium der Wahrheit ist ganz Platonisch und Aristotelisch. — Von dem Cosmologischen Gesetze der Continuität, in sofern es auf die Gattungen der existirenden Wesen geht, findet sich zwar der Name nicht, aber doch ganz deutlich die Sache im Aristoteles. Die Lehre von der durchgängigen Verknüpfung aller Theile der Welt nach Raum und Zeit ist stoisch; nur daß sie sich besser mit der Freyheit vereinigen läßt. — Den scharfen Begriff einer einfachen Substanz hatte er von dem Des Cartes erhalten; und so konnten ihn die Pythagoräer, die Eleatiker und Plato wohl auf den Gedanken bringen, daß der Körper weiter nichts als ein Phänomen, und in den Monaden gegründet sey. — Die Hypothese der vorher bestimmten Harmonie ist nach der

Bemerkung Moses Mendelssohns, eines großen Verehrers von Leibnizen, schon in einem Werke des Spinoza enthalten: sie kann aber auch durch Combinirung der Hypothesen des Des Cartes und des Malebranche über die Vereinigung der Seele und des Körpers, entstanden seyn. — Leibnitzens Beweis von dem Daseyn Gottes, stimmt im Wesentlichen mit dem Sokratischen, dem Platonischen und Aristotelischen überein, nur daß er allgemeiner ausgedrückt ist. — Die Sache der Vorsehung vertheidiget er ungefähr wie Plato und die Stoiker, und erklärt wie jener, den Ursprung des Uebels. — Von seiner besten Welt findet sich sogar der Ausdruck schon beym Thales, und Plato war auch hierinn sein Vorgänger. Seine schöne Idee von einem ursprünglichen, mit der Seele unzertrennlich verbundenen und unzerstörbaren organisirten Körper liegt ihrem Keime nach, schon im Hippokrates. — Leibnitz war auch, als ein wahrhaftig großer Mann von der Eitelkeit überall Erfinder scheinen zu wollen, weit entfernt".

Nach diesem unpartheischen und wohl überdachtem Urtheile eines großen Kenners der Leibnitzischen Philosophie dürften wir also vergebens etwas originelles für die Religionsphilosophie in derselben suchen. Sie scheint jedoch überhaupt

auf

auf das Leibnitzische System großen Einfluß gehabt zu haben. Denn wenn die Leibnitzischen Ideen überall als System zu betrachten sind, wenn ihnen irgend ein Hauptgedanke zum Grunde liegt, so ist es die Idee von Gott. Denn Gott wird von Leibnitz als die Urquelle der Monaden, mithin aller Materie der Gegenstände seiner Philosophie; als das höchste Subjekt des zureichenden Grundes, also als der Grund der Form seiner Philosophie; und als der Urheber der vorher bestimmten Harmonie, mithin als der Grund alles Zusammenhanges unter den Vorstellungen und Wesen betrachtet. Die Leibnitzische Philosophie dürfte also wenigstens eben so theologisch seyn, als es die platonische und spinozistische war.

Durch seine Theodicee, welche Leibnitz zur Vertheidigung der Weisheit und Güte Gottes bey dem Uebel in der Welt, hauptsächlich gegen Bayle schrieb, ward er in einen Streit mit der Newtonschen Schule, mit der er sonst manche Streitigkeiten hatte, auch in Rücksicht auf Religionsphilosophie verwickelt. Er betraf hauptsächlich die Newtonschen Behauptungen, daß der Raum des Empfindungsorgan oder Sensorium der Gottheit, und die Welt eine Maschine sey, welche von Zeit zu Zeit von Gott ausgebessert werden müßte. Leib-

nitz setzte diesen Behauptungen, welche von Clarke vertheidigt wurden, Gründe entgegen, welche davon hergenommen waren, daß sie auf Vorstellungen führten, welche der Gottheit unwürdig wären, und noch bessere, durch welche er das Ungegründete der Vorstellungen von einem absoluten Raume und einer absoluten Zeit mit siegendem Scharfsinn zeigte, und den Grund zu einer bessern Theorie dieser Begriffe legte, als man bisher gehabt hatte. So gewann durch diesen Streit die Metaphysik im Ganzen mehr als die Religionsphilosophie. Am wenigsten gewann sie durch Clarken, der sich bey diesem Streite nicht eben als ein großer Philosoph zeigte, ohngeachtet sein Versuch das Daseyn Gottes zu demonstriren, ihm bey seinen Zeitgenossen vielen Ruhm erwarb. Diese Demonstration war aber im Grunde auch nichts anders als der von der Nothwendigkeit einer ersten Ursache der existirenden Dinge hergenommene Beweis, den noch dazu viele andre vor ihm schon besser geführt hatten als er, und den vorzüglich Leibnitz, den er bestritt ohne ihn zu verstehen, durch den Satz vom zureichenden Grunde fester zu begründen suchte *).

Leibnitzens berühmter Schüler Wolff brachte seine Ideen nicht so wohl in ein System als in eine

*) Leibnitz Opp. T. II. p. 1. p. 110-194.

eine Classifikation. Die Idee von Gott blieb bey ihm nicht mehr Hauptgedanke aller Theile der Philosophie, sondern er ward in eine besondere Wissenschaft verwiesen, in die natürliche Theologie. Diese Absonderung, besonders in so fern sie von der Moral geschah, gab nebst mannigfaltigen Mißverständnissen und Verdrehungen, den Gegnern Wolffs die meiste Gelegenheit ihn anzugreifen und aller möglichen Irrthümer, ja selbst des Atheismus verdächtig zu machen. Desto sorgfältiger suchte er sie zu behaupten und zu vertheidigen. Er zeigte daher, daß der Mensch auch ohne alle Rücksicht auf die Idee von Gott durch das Gesetz seiner Natur verbunden sey nach Vollkommenheit zu streben, und daß selbst der Atheist von dieser Verbindlichkeit nicht frey sey. Etwas origenelles lehrte er in der Religionswissenschaft so wenig als Leibnitz, aber allen Begriffen gab er mehr Bestimmtheit, Deutlichkeit und Zusammenhang. Er schärfte die bisherigen Beweise für das Daseyn Gottes; selbst den, welcher vom Begriffe des allerrealsten Wesens hergenommen ist. Leibnitz hatte zu diesem Beweise nichts mehr verlangt um ihn als richtig anzuerkennen, als daß die Möglichkeit eines solchen Wesens bewiesen würde. Dies that Wolf indem er behauptete, daß in dem Begriffe eines Wesens, in welchem alle Rea-

litäten gedacht werden, gar keine Verneinung, mithin auch kein Widerspruch möglich sey. Ein Begriff aber der keinen Widerspruch in sich schließt, ist möglich, und nach Leibnitzens und wie ich glaube aller consequenter Idealisten Meinung, ist der Begriff des allerrealsten Wesens, wenn er möglich ist, auch wirklich.

Wolffs Hauptbeweis, und derjenige welcher am innigsten mit seinem System verwebt war, war jedoch derjenige, welcher von der Nothwendigkeit einer höchsten Welturſache hergenommen war. Er suchte um seinetwillen die Zufälligkeit der Welt streng zu beweisen, und leitete auch die Eigenschaften Gottes hauptsächlich aus dem Begriffe eines zureichenden Grundes vom Daseyn der Welt her. Die Vorstellungen vom göttlichen Erkenntnißvermögen erweitert er dadurch sehr, daß er zeigte, Gott müsse sich alle möglichen Welten haben zugleich vorstellen können, um einen zureichenden Grund zu haben, diese wirklich ins Daseyn zu rufen. Er fand auch zuerst einen Ausweg aus den unendlichen Verwirrungen in welche die Begriffe über das Verhältniß der in dem göttlichen Verstande existirenden Ideenwelt und der wirklichen die Religionsphilosophie gesetzt hatten, indem er deutlicher als es bisher geschehen war, eine intelligible oder Verstandeswelt von der sinnlichen

chen unterschied, und unter jener die nach deutlichen Verstandesbegriffen gedachte, unter dieser aber die unter den Formen der Sinnlichkeit vorgestellte Welt verstand.

Mir scheint es auch Wolffen vorzüglich eigenthümlich zu seyn, daß er den allen ungekünstelten Religionsideen so natürlichen Anthropomorphismus des gemeinen Menschenverstandes auch philosophisch in Schutz nahm, besonders da er es auf eine ganz andre Weise that, als es Epikur gethan hatte. Er behauptete nämlich wir könnten uns einen Begriff von Gott bilden wenn wir ihm alle guten Eigenschaften der Menschheit beylegten und sie dabey in ihm als im vollkommensten Grade existirend dächten *).

Wolfs zahlreiche Schüler giengen auf dem Wege fort, welchen ihr Lehrer vorgezeichnet hatte und suchten seine Behauptungen gegen die Angriffe des Materialismus und Empirismus welche besonders von französischen und englischen Philosophen begünstigt wurden zu vertheidigen. Unter ihnen verdient besonders Reimarus bemerkt zu werden, weil er jenen Angriffen, die besonders durch die Popularität, mit

*) M. vergl. von Ebersteins Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Teuschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. Erster Band. Herausgegeben von Eberhard Halle 1794.

welcher sie vorgetragen wurden, auf das größere Publikum Einfluß gewannen, ebenfalls Popularität entgegensetzte, aber eine ungleich gründlichere und edlere Popularität. Er zeigt durch seine Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, daß sich die Lehren derselben auch durch die einfachsten und sinnlichsten Erfahrungen über die Natur bestätigen lassen, wenn man sie nur mit ausgebreiteter Kenntniß und philosophischem Blicke auffaßt. Er sammelte zu diesem Endzwecke eine erstaunenswürdige Menge von Beobachtungen über die ganze Natur, aus welchen sich schließen läßt, daß Menschen und Thiere einen Ursprung, und daß sie diesen Ursprung nicht von der Welt, oder den mechanischen Kräften der Natur haben; daß die körperliche Welt an sich leblos, und daher keiner innerlichen Vollkommenheit fähig sey; daß sie folglich auch nicht selbstständig, ewig, nothwendig, sondern von einem andern um eines andern willen hervorgebracht sey; und daß sich endlich Absichten Gottes und Spuren der göttlichen Vorsehung in der Natur entdecken lassen. —

Unter den zahlreichen Gegnern Wolffs, verdient am meisten Crusius bemerkt zu werden. Er fand den Satz des zureichenden Grundes nicht hinlänglich zum Beweise für das Daseyn Gottes und häuft daher die Beweise dafür und führt selbst die wahrscheins

scheinlichen an. Er nahm auch vorzüglich darauf Rücksicht, daß es am sichersten sey an Gott zu glauben, weil dies nicht schaden könnte, wenn auch keiner wäre, wir ihn aber durch Unglauben beleidigen könnten, wenn einer wäre. Durch dieses argumentum a tutiori sucht auch sein Schüler Wüstemann die Einheit Gottes zu beweisen. Crusius gründete auch die Moral und ihre Verbindlichkeit auf den Willen Gottes.

Einer der neuesten Wolfianer, welche den Ruhm dieser Schule behauptet haben, war Moses Mendelssohn. Auch er suchte sich auf mancherley Weise um die Religionsphilosophie verdient zu machen. Er behauptete, sie habe in ihren Grundbegriffen geometrische Evidenz und leiste selbst noch mehr als die Geometrie, indem alle Eigenschaften Gottes so zusammenhängen, daß aus jeder alle erkennbar sind. Diese geometrische Evidenz suchte er besonders an dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes zu zeigen. Was nicht ist, schließt er, ist entweder unmöglich, oder blos möglich: im letztern Falle ist es zufällig. Das allervollkommenste Wesen kann aber nicht zufällig seyn: es ist also entweder unmöglich, oder wirklich. Allein unmöglich kann es nicht seyn, weil es keinen Wi-

derspruch enthalten kann; Es muß also wirklich seyn *).

In seinem Phädon gründet Mendelssohn die Unsterblichkeit der Seele hauptsächlich auf die Güte Gottes, welcher sie als eine einfache Substanz nicht vernichten werde, da er allein es nur könne.

In seinen Morgenstunden welche hauptsächlich Betrachtungen der natürlichen Theologie gewidmet sind, versucht Mendelssohn auch einen neuen Beweis für das Daseyn Gottes zu führen. Er gründet sich darauf, daß alles in der Welt nicht nur vorstellbar ist, sondern auch wirklich vorgestellt werden muß. Denn wenn irgend ein Ding vollkommen vorgestellt werden soll, so muß es in seinem Zusammenhange mit allen möglichen Dingen gedacht werden. Dazu wird aber ein unendlicher Verstand erfordert. Wenn wir also eine Welt annehmen, so müssen wir auch einen Verstand setzen, der sich alles in derselben auf das deutlichste vorstellt.

Nicht viel glücklicher als dieser Beweis dürfte die Widerlegung des Spinozismus seyn, welche Mendelssohn in eben diesem Werke versucht. Denn sie läuft hauptsächlich darauf hinaus, daß er Lücken in

*) Mendelssohn Abhandlung über die Evidenz in dessen phil. Schriften Band I.

in diesem Systeme zu zeigen sucht, die man bey genauerer Aufmerksamkeit entweder wirklich gefüllt findet, oder von denen es sich doch nicht erweisen läßt, daß sie nicht gefüllt werden könnten. Die größte Schwierigkeit im spinozistischen Systeme ist unstreitig, daß durch dasselbe die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns nicht nur nicht erklärt wird, sondern sogar aufgehoben zu werden scheint. Hierauf machte Mendelssohn vorzüglich aufmerksam. Es ist indessen kein System hierinn viel glücklicher.

Durch Mendelssohn und eine Streitigkeit, welche sich zwischen ihm und Jakobi über gewisse Aeusserungen Lessings, durch welche er sich noch kurz vor seinem Tode zum Spinozismus zu bekennen schien, erhob, ward diese Philosophie, welche den tiefsten Grundlagen der Religionsphilosophie so nahe angeht, von neuem zur Sprache gebracht. Mendelssohn, Jakobi, Hemsterhuis, Herder und Heidenreich, entwickelten in ihren bey dieser Gelegenheit geschriebenen Schriften, viele höchst scharfsinnige, wichtige und tief eindringende Ideen, über das Wesen und die Grundlagen der religiösen Begriffe, welche viel dazu beygetragen haben, den Ideen der kritischen Philosophie über Religion den Weg zu bahnen, und die bisher so sehr verkannte Lehre Spinozas in ein besseres Licht

zu

zu seßen. Aus den Jakobischen Meinungen hat man das Resultat gezogen: "daß die Vernunft nur zu Zweifeln und Irrthümern in den wichtigsten Gegenständen des Denkens leite, daß der Spinozismus noch das consequenteste System der Vernunft sey, daß alle wahre menschliche Erkenntniß auf Glauben und der Glaube auf Offenbarung beruhe". Mendelssohn verstand unter diesem Glauben den christlichen, und glaubte Jakobi habe ihn dazu bekehren wollen, nur etwas feiner wie es Lavater einst thun wollte. Wizenmann hat indessen gezeigt, daß Jakobi unter dem Glauben einen natürlichen und keinen übernatürlichen verstanden habe; Jakobi hat es bestätigt; und die kritische Philosophie hat einen moralischen Glauben ans Licht gebracht, der wenigstens ein Theil des Jakobischen seyn dürfte.

Sechstes Capitel.

Auf eine Vertheidigung des Glaubens, aber nicht sowohl des natürlichen als des übernatürlichen, suchten die ersten in der langen Reihe von Skeptikern welche neben den Dogmatikern der neuern Philosophie gleichzeitig hinläuft, ihren Skepticismus zum Theil im Ernste, zum Theil aber auch wohl nur um sich vor gefährlichen Folgen zu sichern, hinauszuführen.

La Mothe le Vayer suchte aus der Verschiedenheit der Religionen zu zeigen, daß die Vernunft in Ansehung der Religion nichts Gewisses entscheiden könne, und daß die Skepsis, zu der er sich in jeder Rücksicht, nur nicht in Absicht auf die christliche Religion bekannte, den Geist am besten zu derselben vorbereiten und der Geheimnisse des Glaubens fähig machen könne, welcher der Magnet sey, der unserm Geist zum Pole der göttlichen Gnade hinzieht.

Huet, der seinen Skepticismus vorzüglich gegen die zu seiner Zeit entstandene Cartesianische Philosophie richtete, behauptete ebenfalls daß der Mensch

nicht

nicht gewiß wissen könne, ob seine Kenntniß wirklich mit den Objecten übereinstimme. Er gab indessen zu, daß Gott die Objekte nach der Wahrheit erkenne, daß er daher auch allein bey den Menschen auf eine übernatürliche Art den Glauben wirken könne, welcher dasjenige gewiß macht, was nach der Vernunft sehr ungewiß ist. Da er den Glauben als übernatürliche Wirkung ansahe, so hatte er nicht nöthig zu zeigen, wie er selbst erwiesen werden könne.

Auch Peter Bayle wollte wenigstens das Ansehen haben, als ob er seinen Skepticismus nur bis an die Grenzen der geoffenbarten Religion erstrekte. Denn in dem so berühmt gewordenen Artikel seines Wörterbuchs über die Manichäer, behauptet er, daß dieselben nur durch die Autorität der Offenbarung des Irrthums überführt werden können. Er sucht zu zeigen, daß die Erfahrung mehr für das Daseyn eines bösen Princips neben dem Guten, als wider dasselbe streitet, giebt aber doch zu, daß der Manichäismus durch Gründe a priori widerlegt werden könne. Ueberhaupt scheint seine Vertheidigung dieser alten Meinung die Aufmerksamkeit nicht zu verdienen, welche sie erregt hat. Er räumt auch sonst dem Glauben überall eine große Autorität ein, wo er die Vernunft verdächtig macht, doch scheint ein so heller

Kopf

Kopf wie er war, unmöglich haben glauben zu können, daß es dem Glauben zum Vortheil gereiche, wenn er ihn mit den evidentesten Wahrheiten in Widerspruch zu setzen suchte. Er scheint sich indessen in seinen Meinungen überhaupt nicht gleich geblieben, und wenigstens zuweilen gegen die Religion überhaupt kaltsinnig gewesen zu seyn. Denn obgleich seine Behauptungen in seinen Gedanken über die Cometen, daß der Atheist tugendhaft und der Gläubige lasterhaft seyn könne, und daß Atheismus nicht schlimmer als abergläubische Religion sey, sehr richtig sind; so wird doch die, daß ein Staat von Atheisten ganz glücklich und sicher seyn könne, von jedem warmen Verehrer der Religion bezweifelt, und die, daß die Religion auf die Sitten und Charaktere der Menschen keinen grossen Einfluß habe verworfen werden.

Ernstlicher war es unstreitig gemeint, wenn manche Theologen in England die Sache des Glaubens damit gegen die Freydenker vertheidigen zu müssen glaubten, daß sie die Einsichten der Vernunft in Religionssachen so tief als möglich herabsetzten. Sie trafen indessen hierinn wieder mit denjenigen zusammen, welche die Freydenkerey am weitesten trieben, und ihren Skepticismus nicht blos auf Offenbarung sondern auf Religion

über-

überhaupt ausdehnten, wie Tindal, Shaftsbury, Bolingbrocke, Chubb und andre thaten.

Ein König, welcher die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verherrlichte, und sehr viel für die Welt that, scheint sehr geneigt gewesen zu seyn, der Ideenwelt eben so viel Abbruch zu thun, als er der wirklichen Vortheile stiftete. Friedrich, dem kein philosophisches System völlig Gnüge leistete, verwarf zwar den Atheismus des Systeme de la nature mit Eifer und Nachdruck, verband aber doch die Idee von der Gottheit, welche er gegen dasselbe vertheidigte, weder mit Glauben an die Vorsehung noch an Unsterblichkeit der Seele. Den Begriff eines Geistes hielt er für ganz unverständlich und widersprechend. Er versammelte einen Hof von Männern um sich, welche die größten Philosophen zu seyn glaubten, und es vielleicht hätten werden können, wenn sie nicht noch mehr darnach gestrebt hätten, die witzigsten Köpfe zu seyn oder zu scheinen. Voltaire, unstreitig der größte Kopf unter ihnen, griff die positive Religion mit dem beissendsten Witze an, und verscheute auch nicht immer die natürliche. Besonders machte er Leibnitzens Lehre von der besten Welt zum Gegenstande seines Spottes in dem Helden seines Romans Candide, den er die ganze Welt durchreisen

läßt,

läßt, um alle möglichen Uebel aufzusuchen, welche die Meinung seines Lehrers Pangloß, daß die Welt die beste sey, widerlegen sollen. Da die Philosophie das Lächerliche nie hat als einen Probierstein des Wahren anerkennen wollen, so kann auch die philosophische Geschichte entübrigt seyn, die Art wie Voltaire mit der Philosophie umgieng, zu referiren, da ihr ohnehin keine festen Principien zum Grunde lagen. Mehr blieb sich la Mettrie gleich, der alles Geistige aus Mechanismus und Organismus herleiten wollte, ohne Kenntniß genug davon zu haben, um nur das körperliche befriedigend daraus zu erklären. Indessen bekannte er noch vor seinem Tode nicht aus Ueberzeugung geschrieben zu haben. Maupertuis vielleicht der gründlichste unter dieser vielwissenden Gesellschaft, und eben darum oft der Gegenstand des Spottes der Uebrigen, war zwar mit dem physikotheologischen Beweise für das Daseyn Gottes unzufrieden, und wollte keine Endursachen in der Natur anerkennen. Er glaubte aber einen andern Beweis an dessen Stelle setzen zu können, indem er ein allmächtiges und allweises Wesen voraussetzte, und aus demselben die Gesetze der Bewegung a priori ableiten wollte. Da er nun diese Bewegungsgesetze a posteriori in der Natur

fand, so überzeugte er sich dadurch von dem Daseyn Gottes. Andre, als d'Argens und d'Alembert, wollten höchstens den Schein haben der Autorität ihrer Kirche manche Lehren der Religionsphilosopie zugestehen, die sie der Vernunft abläugneten. Der letztere war nebst Diderot der vornehmste Verfasser und Unternehmer der Encyclopädie, in welcher man, so wie der Verfasser des Systems der Natur, durch Materialismus alle Religion zu verdrängen suchte, aber dabey so seicht zu Werke gieng, daß man in ganzen Artikeln die Schriften religiöser Schriftsteller z. B. Bonners ausschrieb, und nichts daran änderte, als daß man an die Stelle von Gott, die Natur, und für das Wort, Vorsehung, allgemeine Gesetze, setzte. Diderot behauptete zwar öffentlich, Gott nicht zu kennen, suchte aber doch Gründe dafür auf, daß ihm Gott verzeihen werde, seine Existenz geläugnet zu haben. Mit dem meisten Scharfsinn wußte Helvetius alle Wirkungen der Seele auf sinnliche Empfindungen zu reduciren, und dadurch einen Materialismus zu etabliren, wodurch er Moral und Religion ungewiß machte. — Der Materialismus scheint auf den ersten Anblick gründlicher zu seyn als der Spiritualismus, weil jener so weit als möglich auf Erfahrungen baut, dieser aber

nur

nur zu leicht zu verborgenen Ursachen seine Zuflucht nimmt, wo es nur an seiner Trägheit lag, daß er keine sichtbaren entdeckte. Er wird aber nie zu einer befriedigenden Erklärung aller geistigen Phänomen durchgeführt werden können, und daher immer ein unvollständiges System bleiben. Daher sahen sich auch die größten Kenner der Natur genöthigt, den Spiritualismus mit dem Materialismus zu verbinden, wie Bonnet that, oder ihre Systeme unvollendet zu lassen und sich dem Skepticismus zu übergeben.

Unter den französischen Schriftstellern, welche die Philosophie mit Anmuth und Beredsamkeit vortrugen, und einen großen Ruhm erwarben, zeichnet sich Rousseau, so wie durch vieles andre, auch dadurch aus, daß er nicht allein die natürliche Religion, sondern auch das reinere Christenthum vertheidigte, welches er als eine natürliche Religion betrachtete. Um einen besondern aber vorzüglich wichtigen Gegenstand der Religionsphilosophie machte sich Necker verdient, indem er über den Einfluß religiöser Meinungen auf den Staat schrieb und ihre Wichtigkeit für denselben zeigte. Der neuste politische Atheismus der Franzosen ist nur wenig mit philosophischen Gründen unterstützt worden. Doch haben Dupuis und

Delaulnaye mit vielen unerwiesenen Behauptungen alle Religionsideen aus astronomischen und physischen Begriffen abzuleiten gesucht.

Ein Skeptiker den man in Frankreich für zu religiös hielt, und in England des Atheismus beschuldigte, dessen Skepticismus aber auf die Philosophie in Deutschland vielen Einfluß hatte, war Hume. Er betrachtete die Erfahrung als den Grund aller menschlichen Erkenntniß, aber als einen ungewissen Grund. Alle allgemeinen Sätze betrachtete er als Folgerungen aus der Erfahrung, welche durch die Gewohnheit eine und dieselbe Wahrnehmung oft zu machen, gebildet werden. Dies gilt insbesondre von dem Satz, daß Ursachen und Wirkungen in beständiger Verbindung mit einander stehen, welchen er davon ableitet, daß wir eine solche Verbindung oft wahrzunehmen gewohnt sind, und uns dadurch jenen Satz gebildet haben. Er verwarf daher schon darum den physikotheologischen Beweis für das Daseyn Gottes, weil er sich auf den Satz der Causalität gründet. Hierzu kommt, daß die Verbindung, welche wir zwischen Gott und der Welt als Ursache und Wirkung annehmen, nicht einmal Sache der Wahrnehmung und Gewohnheit ist, wie in andern Fällen, wo wir den Satz der Causalität anwenden. Auch

bestritt er die Theisten von der Seite, daß sie in ihren Begriff von Gott gewöhnlich noch weit mehr hineinlegen, als sie aus der Beschaffenheit der Welt als seiner Wirkung betrachtet folgern können. Denn die Menschen legen oft Gott ihre eigenen Absichten und Maximen unter. Hume hält daher die Vergeltung in einem künftigen Zustande für eben so ungewiß, als die Existenz Gottes. Denn entweder beweißt schon die Erfahrung, eine vergeltende Gerechtigkeit, — dann ist sie befriedigt, oder nicht, — dann ist kein Grund da, sie zu beweisen, weil alle Wahrheit blos aus der Erfahrung gefolgert werden kann. Aus einem vorausgesetzten, oder über die Folgerungen aus der Erfahrung hinaus ausgedehnten Begriffe von Gott erlaubt Hume nicht auf eine künftige Vergeltung zu schließen.

Hume war übrigens nicht gerade zu Gegner der Religion, sondern nur Skeptiker. Er hatte Achtung für den reinen Deismus als eine edle und erhabene Idee, und vertheidigte ihn selbst in Frankreich gegen die Encyclopädisten. Da wo er alle Religion zu zertrümmern schien, verwies er auf den Offenbarungsglauben, den er jedoch ebenfalls, wenigstens in so fern er sich auf Wunder stützt, wankend zu machen suchte In seiner natürlichen Ge-

schichte der Religion sucht er den Ursprung der Religion aus der menschlichen Natur zu erklären. Er hält den Polytheismus für die erste Religion und leitet den Deismus aus demselben ab. Von dem reinen Deismus spricht er mehrmals mit großer Achtung als von einem sehr vernünftigen System welches dem Menschen seine ganze Würde fühlbar machen könne. Nur gesteht er ihm wenig Einfluß auf die Moralität zu, macht aber desto mehr auf die schädlichen Wirkungen fanatischer und abergläubischer Religionen aufmerksam.

Aus Humes Dialogen über die natürliche Religion, welche übrigens die schon angeführten Meinungen enthalten, zieht ein treflicher Kenner seiner Philosopheme *) das Resultat: Wir können zwar nicht wohl ohne alle Religion seyn, aber sobald wir sie nach ihrem Fundamente und nach ihren Wirkungen philosophisch untersuchen wollen, so stellen sich uns unwiderlegliche Einwürfe dar, und der Gläubige meint nur mehr zu glauben, als der Zweifler. In seinen moralischen Versuchen schloß Hume die Religionspflichten ganze aus, und suchte insbesondre zu beweisen, daß der Selbstmord eben so

*) Ständlin in der Gesch. d. Skepticismus Thl. II. S. 214. die überhaupt über diesen ganzen Abschnitt zu vergleichen ist.

so wenig eine Verletzung unsrer Pflichten gegen Gott als gegen andre und gegen uns selbst sey.

Humes Grundsätze fanden in England manche Anhänger aber noch weit mehr Gegner. Besonders suchten ihn Reid, Beattie und Oswald aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Menschenverstandes zu widerlegen. Der letztre, ohngeachtet sein heftiger dogmatischer Ton nicht fähig war einen so feinen Skeptiker wie Hume zu widerlegen, entwickelt sehr gut das natürliche und dem gemeinen Menschensinn angemessene des Theismus. Die Existenz Gottes hält er für eine heilige und zu leicht sich darbietende Wahrheit, als daß sie dem Raisonnement der Menschen unterworfen werden sollte. Er hält es für schädlich einen Beweis von etwas zu versuchen was jedem von selbst evident seyn sollte. Jeder nicht ganz unwissende Mensch, meint er, werde auch die Eigenschaften Gottes aus der sichtbaren Harmonie des Universums erkennen und bey dem Glauben an Einen Gott bleiben, bis er einen Grund sieht, zu vermuthen, daß mehr als Einer existirt. Priestley suchte zu zeigen, daß Humens Gegner die Natur des gesunden Verstandes nicht recht begriffen hätten, griff ihn aber selbst noch lebhafter an, und vertheidigte die Religion gegen ihn mit Genie, aber oft auch mit unphilosophischer Heftigkeit.

Siebentes Capitel.

Nie hat wohl eine Philosophie den Bedürfnissen ihres Zeitalters in dem Grade entsprochen wie die kritische. Als sie auftrat, fand sie große Seichtigkeit bey mittelmäßigen und schlechten, Ungewißheit und Zweifelsucht bey den bessern, und den Wunsch nach befriedigendern Untersuchungen über die Urquellen unsrer Erkenntnisse als man bisher gemacht hatte, bey den besten Köpfen. Viele schwankten zwischen Meinen, Glauben und Ueberzeugtseyn ungewiß hin und her, und niemand konnte willkommener seyn als Kant der ihnen zu weisen unternahm, wie weit sie auf jedem dieser Wege gehen dürften. Die menschliche Ideenmasse schien das Salz der kritischen Philosophie sehr zu bedürfen um für Faulheit bewahrt zu werden; Es ist freylich Schade, daß sie in einzelnen Theilen dadurch versalzen worden ist; Aber die erregte Gährung welche immer weiter fortgeht, wird wohl noch Alles in das richtige Verhältniß bringen.

Die kritische Philosophie schließt sich an alle vorhergehende Philosopheme von dieser oder von

jen

jener Seite an. Sie sichert der Popularphiloso-phie und der demonstrativen Methode ihre Rechte indem sie jeder ihre wahren Grenzen anweißt. Sie bahnt dem Forschen den Weg, so weit durch dasselbe etwas zu erreichen ist und macht jenseits des Gebiets der Naturforschung den Glauben zur Pflicht. Der tiefere Denker aber wird sie unstreitig am liebsten da erwarten, wohin ihn Humens Skepticismus gestellt hat und die Belehrung bey ihr darüber suchen, ob die Erfahrung wirklich die einzige Quelle der menschlichen Erkenntniß sey und wie sie es sey? Sie schlägt zu Beantwortung dieser Fragen einen sehr sichern Weeg ein, indem sie die Produkte der Erfahrung von den Vernunftideen sorgfältig absondert, die Elemente der Erfahrung selbst aufsucht, und sie einzeln betrachtet als die vorzüglichsten Gegenstände der Philosophie aufstellt.

Man mag über einzelne Behauptungen mit der kritischen Philosophie noch so uneinig seyn; diesen Weg den Werth der menschlichen Erkenntniß und insbesondere der Erfahrungskenntniß zu erforschen, wird man jederzeit für den richtigsten erkennen müssen, und die Philosophie wird künftig immer wieder auf denselben zurückkehren, wenn sie sich auch noch so oft von ihm verirren sollte. Ein eigentliches philosophisches System, wenn darunter eine Erklärung der gesamten menschlichen Erkenntniß aus einem gemeinschaftlichen Grunde oder Gesichtpunkte verstanden werden soll, ist indessen auf diesem Wege zu erreichen nicht möglich; denn bey der gelungensten Durchführung der kritischen Philospheme, führen sie nirgends anders als dahin, zu zeigen, wie die Erfahrung Quelle

der menschlichen Erkenntniß sey. Die Erfahrung selbst aber ist etwas höchst mannigfaltiges und kann nicht die einfache Grundlage eines Systems werden. Versteht man dagegen unter einem philosophischen System eine vollständige Ableitung und Erklärung der Quellen der menschlichen Erkenntniß, gleichviel ob aus einem oder aus mehrern Principien, so kann die kritische Philosophie allerdings darauf Anspruch machen. Die letztre Erklärung eines Systems dürfte auch wohl leicht die richtigste seyn, da es immer noch nicht ausgemacht ist, ob nicht ein System im ersten Sinne, als Ableitung alles Wahren aus einem gemeinschaftlichen Princip, eine Chimäre sey.

Um über die Realität der menschlichen Religionsideen zu entscheiden, werden in der kritischen Philosophie ihre Quellen mit eben der Unpartheilichkeit untersucht, wie die Quellen aller übrigen Begriffe. Kant war schon zuvor, ehe er sein großes kritisches Werk in dem Umfange unternahm, in welchen es die Critik der reinen Vernunft bearbeitet, von der Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Beweise für das Daseyn Gottes überzeugt, glaubte aber doch dasselbe daraus demonstriren zu können, daß die Möglichkeit aller denkbaren Dinge ein schlechterdings nothwendiges Wesen voraussetze, das er Gott nannte, und aus dessen Begriffe er auch die vorzüglichsten Prädikate der Gottheit ableiten zu können glaubte. Auf diesen Beweis, den er zuvor für den einzig möglichen gehalten hatte, nimmt er in seinen spätern kritischen Schriften gar keine Rücksicht. Es scheint jedoch, als ob der Begriff der demselben zum Grunde liegt, derselbe sey, welchen er in der Critik der reinen Vernunft als

das

das transscendentale Ideal entwickelt, woraus das Denkvermögen den Stoff der Möglichkeit aller Dinge hernimmt, wovon er aber zeigt, daß dabey nur die Idee desselben, nicht aber seine Wirklichkeit oder Existenz vorausgesetzt werde. Er nimmt daher den ontologischen, cosmologischen und physikotheologischen Beweis für die einzigen an, welche man für das Daseyn Gottes zu führen versuchen kann. Den ersten widerlegt er mit der schon oft gegen denselben gebrauchten Einwendung, daß die Existenz keine Realität sey, und mithin in dem Beariffe des allerrealsten Wesens nicht liege. Den zweyten damit, daß der Schluß vom Daseyn einer Wirkung auf eine Ursache nur in der Sinnenwelt gelte, man aber nicht vermittelst desselben auf das Daseyn eines Wesens ausserhalb der Sinnenwelt und der Erfahrung kommen könne. Er zeigt ferner daß die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen, sich nicht einmal in der Sinnenwelt, viel weniger aber über dieselbe hinaus erweisen lasse, und daß es also eine falsche Selbstbefriedigung der Vernunft sey, bey einer ersten Ursache stehen zu bleiben. Endlich macht er auf das Unerweisliche der Verbindung der schlechthin nothwendigen ersten Ursache mit dem Begriffe des allerrealsten Wesens aufmerksam. Gegen den physikotheologischen Beweis zeigt Kant, daß wir doch nur eigentlich aus der von uns selbst beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, auf das Daseyn eines weisen Urhebers derselben schließen können. Da aber diese unsre Beobachtungen nur einen kleinen Theil der Welt betreffen können, und mithin sehr eingeschränkt seyn müssen, so können wir uns nach denselben nur einen eingeschränkten Begriff von dem

Ur-

Urheber derselben bilden, und sind nicht berechtigt, daraus auf ein Wesen von uneingeschränkter Vollkommenheit zu schließen. Wir müssen ferner dabey voraussetzen, daß jene Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt nicht nothwendig sondern zufällig sey, und also den physikotheologischen Beweis mit dem cosmologischen verbinden, welcher wieder mit dem ontologischen in Verbindung steht; daher die Einwürfe, welche gegen einen von diesen Beweisen gemacht werden können, gegen alle gelten.

In der Critik der reinen Vernunft wollte Kant wie er sagt, zwar nicht mit der Vernunft darüber chikaniren, daß bey diesem Beweise Naturprodukte mit Kunstwerken verglichen werden; in der Critik der teleologischen Urtheilskraft zeigt er jedoch daß diese Beurtheilungsart der Naturprodukte blos subjektive Gültigkeit habe, und daß wir also daraus nicht auf das objektive Verhältniß der Natur zu einem höchsten dieselbe nach Zwecken und Absichten einrichtenden Verstande schließen können. Hieraus ergiebt sich also, daß diese Beweisart blos von subjektiver Gültigkeit ist.

Uebrigens zeigt Kant mit der tiefsten Gründlichkeit, daß der Begriff eines allervollkommensten Wesens als der obersten Welturſache ganz und gar keinen Widerspruch enthalte, und also der Atheismus gar nichts in der Vernunft gegründetes für sich habe. Das Daseyn Gottes bleibt nach diesen Betrachtungen eine höchst vernünftige Hypothese, welche ein großes Interesse der spekulativen Vernunft für sich hat. Eine solche Voraussetzung kann der Vernunft jederzeit nutzen, und doch niemals schaden. Nur ist sie als ein regulatives Princip zu brauchen, nach welchen wir die Data der Erfahrung

rung beurtheilen, nicht aber als ein constitutives, nach welchen wir Behauptungen wagen, zu welchen uns die Erfahrung nicht berechtigt, weil wir sonst leicht in den Fehler der faulen Vernunft, welche mit Vernachlässigung der Beobachtungen immer sogleich zu übernatürlichen Ursachen ihre Zuflucht nimmt, oder der verkehrten Vernunft, welche voraussetzt was bewiesen werden soll, verfallen können.

Die spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes verlieren also keinesweges, wie man oft behauptet hat, durch die critische Philosophie gänzlich ihre Gültigkeit. Sie werden blos von den Ansprüchen auf apodiktische Gewißheit, auf das Ansehn von Gründen für eine höchst vernünftige Hypothese verwiesen.

Man kann es indessen in spekulativer Rücksicht dahin gestellt seyn lassen, ob man diese Hypothese machen will oder nicht. So würde die kritische Philosophie wenigstens den Indifferentismus begünstigen. Allein diesem kömmt Kant dadurch zuvor, daß er zeigt: der Mensch habe ein großes praktisches Interesse das Daseyn Gottes vorauszusetzen. Er zeigt daß die Vernunft praktisch sey, und ein höchstes Sittengesetz für die menschlichen Handlungen enthalte. Diesem Gesetze soll der Mensch unbedingt gehorchen. Allein es steht oft den Neigungen und Trieben nach Glückseeligkeit entgegen. Diese Triebe würden gegründeten Anspruch darauf machen können, daß der Mensch nach ihnen handeln solle, wenn die Vernunft nicht die Voraussetzung des Daseyns Gottes auf ihrer Seite hätte, welchen sie sich als das höchste moralische Wesen denkt, welches Sittlichkeit und Glückseeligkeit in einer höhern Verbindung der Dinge, als diejenige ist, welche wir durch Erfah-

fahrung kennen, in Harmonie sezt. Die Vernunft gebietet also zugleich mit dem Sittengesetze die Voraussetzung anzunehmen, daß ein Gott sey, dessen Wille durchaus mit dem Sittengesetze übereinstimmt, der also heilig ist, und dessen Macht hinreicht die Autorität des Sittengesetzes im ganzen Universum zu behaupten, der also allmächtig ist. Eine solche Erkenntniß unsrer Pflichten als göttlicher Gebote heißt Religion, und die Vorstellungen welche wir uns nach derselben von Gott und seinem Verhältnisse zu der Welt und zu uns selbst bilden, umfaßt die Moraltheologie. Die Ueberzeugung welche Religion und Theologie auf diese Art hervorbringt, beruht durchaus auf subjektiven Gründen, und heißt daher Glaube. Sie ist aber jedem moralischen Menschen nothwendig. In sofern das praktische Interesse höher ist, als das theoretische, behauptet die praktische Vernunft ein Primat vor der spekulativen, und es kömmt ihr also vorzüglich zu, die Behauptungen über Gott und seine Eigenschaften und Verhältnisse zu bestimmen, wobey sie jedoch der spekulativen Vernunft nicht widersprechen darf.

Auf dem Grund und Boden welchen Kant der Philosophie angewiesen hat, versucht jezt Fichte ein System nach der Idee zu errichten, nach welcher ein philosophisches System auf einem einzigen höchsten Grundsaz beruhen muß. Ob ein solches überhaupt möglich sey, wird sich erst aus der völligen Durchführung desselben bis auf die individuellsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniß ergeben. Ob es das einzige mögliche sey, wird man vielleicht erst nach Jahrhunderten, wenn die Vernunft alle möglichen Wege zur Einheit zu gelangen, deren Anzahl sich bis jezt noch gar nicht bestimmen läßt, versucht haben

wird

wird, entscheiden können. Für den spekulativen Theil dieses Systems giebt es durchaus keine Theologie. Denn alle Gegenstände der spekulativen Erkenntniß werden aus einer Wechselwirkung des Ich auf sich selbst erklärt und der Grund dieser Wechselwirkung, so wie das Bewußtseyns überhaupt, in eine Beschränkung des Ich gelegt, von der sich weiter kein Grund angeben läßt. Da nun Beschränkung der Idee eines unbeschränkten unendlichen Wesens widerspricht, so läßt sich nicht einmal eine analoge Idee von einem solchen Wesen bilden, und das Selbstbewußtseyn desselben ist wenigstens unbegreiflich. Alles überhaupt was ins Gebiet der Begriffe gehört, darf von dem unendlichen Wesen nicht prädizirt werden, weil es endlich ist. Fichte rechnet mit Kant die Substanzialität hierher. Schon Kant hatte erklärt*) daß die Frage ob das höchste Wesen eine Substanz sey? gar keine Bedeutung habe, daß man sie einräumen, dadurch aber auch nichts verstehen könne. Fichte erklärte geradezu, daß man es nicht Substanz nennen dürfe. Dies erneuerte die Mißverständnisse und Wortstreitigkeiten welche schon seit den Neuplatonikern mehrmals über die Substanzialität des höchsten Wesens geführt worden sind und bey denen nichts herauskömmt, weil immer jede dem Worte Substanz seinen eigenen Begriff unterlegt und den andern darnach beurtheilt.

In praktischer Hinsicht folgt Fichte ebenfalls in der Hauptsache den Ideen Kants. Er nimmt an daß wir, um vernünftigerweise den Gesetzen unsrer Vernunft folgen und uns von ihrer Erfüllung einen reellen Erfolg versprechen zu können, glauben müssen, daß ein Wesen sey, wodurch uns dieser Erfolg

*) Critik der reinen Vernunft 3te Ausgabe S. 524.

folg unserer tugendhaften Handlungen gesichert wird. Aber so nüchtern als Anaxagoras, will er zu dieser Voraussetzung weiter nichts genommen wissen, als was unumgänglich dazu erfordert wird: Dies ist, daß eine moralische Weltordnung sey. Diese nennt er daher Gott. Er giebt jedoch zu, daß sie auch als ein reines Handeln, oder ein reiner Wille hypostasirt werden könne, und thut dieses selbst indem er davon spricht; ja er hält es selbst für nützlich, sie für den gemeinen Verstandesgebrauch zu personifiziren und anthropomorphisiren.

Man hat Fichten um dieser Behauptungen willen des Atheismus beschuldigt. Er selbst hat sich sehr lebhaft gegen diese Beschuldigung vertheidigt und sie selbst auf seine Gegner zurück zu wälzen versucht. Ein Beweis, daß ein jeder, der einen andern Begriff von Gott hat als der Andre, denselben des Atheismus beschuldigen könne und zugleich eine Warnung, daß man sich dieser bürgerlich nachtheiligen Beschuldigung, nie gegen einen Menschen der es nicht wenigstens zugleich praktisch beweißt, daß er ein Atheist sey, bedienen sollte. Es ist übrigens nachtheilig für die Würde der Philosophie, daß Philosophen den Namen eines Atheisten nicht so gleichgültig dulden können, wie den eines Indeterministen.

Die Kantische Critik des Erkenntnißvermögens nennt Platner eine dogmatische, und setzt ihr eine skeptische Critik entgegen. Gegen die Kantische Moraltheologie wirft er skeptische Fragen auf, welche theils den physikotheologischen Beweis für das Daseyn Gottes, von dem er anzunehmen scheint, daß ihn Kant ganz verwirft, vertheidigen, theils den von Kant angegebnen moralischen Glaubensgrund als unzureichend zeigen sollen. Er hält es für eben so un-

erweislich daß die Welt auf Sittlichkeit, als daß sie auf Glückseeligkeit abzwecke. Er schreibt der theoretischen Vernunft eben so viel Recht zu, das Daseyn eines verständigen Urhebers der Welt anzunehmen, als der praktischen, welches Kant im Grunde wohl nicht leugnet. Er will das Gesetz der Causalität auf die theoretisch vorgestellte Welt eben so wohl ungewendet wissen wie es Kant auf die moralische anwendet. Er behauptet mit der Vorstellung von Gott sey uns zugleich ein Vorgestelltes, oder mit der Idee von ihm ein Objekt dieser Idee gegeben. Er fragt: Schließt man auch richtig von einem vorhandnen Gebote auf das wirkliche Daseyn der Mittel seiner Erfüllung?

Plattner findet übrigens in geometrisch seyn sollenden Beweisen für das Daseyn Gottes keine Evidenz, gesteht aber die volle Ueberzeugung seiner skeptischen Critik von der vernunftmäßigen Wahrheit des physischtheologischen; d. h. ihr Unvermögen, die Wirklichkeit der Vernunftidee von einem verständigen Urheber der Weltanordnung zu leugnen, oder die überzeugende Kraft dieser Idee zu schwächen. Denn sie läßt die vernunftmäßigen Vorstellungen gelten wie die sinnlichen, und bezieht sie eben so wie die sinnlichen mit Ueberzeugung auf Objekte, weil dieses der Einrichtung des Vorstellungsvermögens und also des Menschen Natur gemäß ist.

Plattner versteht unter Atheismus die Leugnung des Satzes, daß die Zusammensetzung der Welt das Werk einer verständigen Ursach ist. In seiner Vertheidigung des Theismus gegen denselben ist vorzüglich der Gedanke bemerkenswerth, daß die Endursachen den Wirkursachen keinesweges entgegengesetzt, sondern ebenfalls wirkende Ursachen sind, indem sie auf die Thätigkeit eines geistigen Wesens wirken die-

selbe

selbe zu bestimmen. Dem zu Folge ist die Erklärung der Einrichtung der Welt aus Endursachen eines Geistes eine natürliche, physische Erklärung. Er zeigt daß die materialistische Erklärung der Welt nichts als die bloße Möglichkeit, die theistische aus Endursachen eines unendlichen Geistes, aber die höchste moralische Gewisheit für sich habe, die moralische Gewisheit aber eben so völlige Gewisheit sey wie die geometrische.

* * *

Ich überlasse es meinen Lesern aus dieser Darstellung der Lehren und Meinungen der vorzüglichsten Selbstdenker aller Zeiten Resultate zu ziehen. Für mich ergeben sich folgende daraus: daß die menschliche Vernunft sich jederzeit verirrt, wenn sie aus sich selbst herauszugehen versucht, um sich eine Idee von Gott zu bilden; daß die Menschen sehr Unrecht thun, und die Würde ihrer Natur welche sie von allen Seiten auf Ideen von einer höchsten Vollkommenheit führt, herabsetzen, wenn sie nicht anders als durch apodiktische Beweise gezwungen das Daseyn Gottes annehmen wollen; daß sie hingegen wichtige, einladende und überzeugende Gründe haben es freywillig anzunehmen, und die Maximen ihrer Handlungen und den Erfolg ihrer Erwartungen und Hoffnungen darauf zu gründen.

im 15ten Mai
im 9ten Mai, ~~das sind~~
also in 3 Wochen gar
erlöst 1357,70 Rthl und 35
Rthl und 93 Rthl verdient.

1296 80

~~1357~~

1205 8

91,80
17 51
84 29

105 -2
17 51
87 51

~~35 2~~

175
13
88

70,50
17,51
88 -1